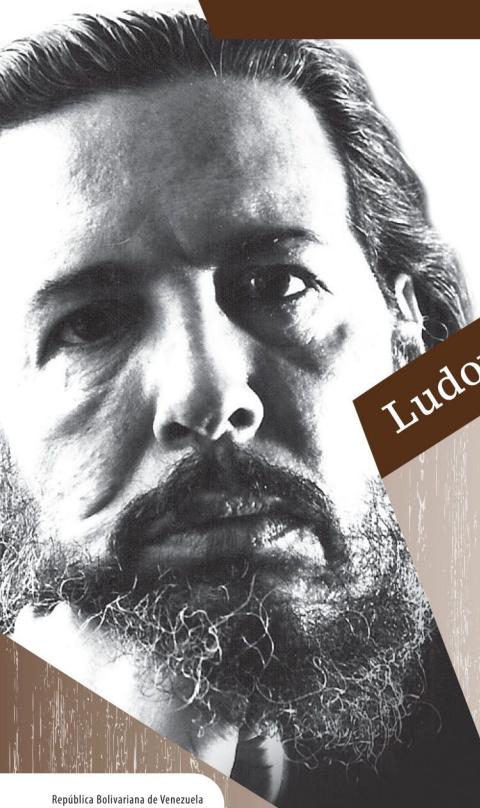
Ensayos escogidos

Ludovico Silva



República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial
el perro y la rana

COLECCIÓN
alfredo maneiro
Serie
Pensamiento Social

República Bolivariana de Venezuela
Fundación Editorial
elperroylarana

© Ludovico Silva
© Fundación Editorial El **perro** y la **rana,** 2014
Centro Simón Bolívar,
Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela, 1010
Teléfonos: 0212.768.8300 / 768.8399.

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Facebook: Editorial perro rana
Twitter: @perroyranalibro
Instagram: editorialperroyrana
Youtube: Editorial El perro y la rana
Soundcloud: perroyranalibro
Google+: Editorial El perro y la rana

Diseño de la colección
Dileny Jiménez
Hernán Rivera

Edición: Coral Pérez
Corrección: José Jenaro Rueda
Diagramación: Jairo Noriega

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal lfi40220158004139
ISBN 978-980-14-3220-3

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

PueblosVictorioso

Ensayos escogidos

Ludovico Silva

C O L E C C I ó N
alfredo maneiro
Serie
Pensamiento Social

La Colección Alfredo Maneiro, *Política y sociedad, publica obras puntuales, urgentes, necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela integra ese mundo en formación, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, la reflexión, y por ende, de las soluciones surgidas del análisis y la comprensión de nuestra realidad.*

Firmes propósitos animan a esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta, y por la otra, difundir ediciones de libros en los cuales se abordan temas medulares de nuestro tiempo.

Pensamiento Social: *es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente sirve para la exposición y profundización del espíritu emancipador de nuestro continente.*

Dedico este libro a Beatriz, mi esposa,
por quien lo escribí con entusiamo y fervor.

También dedico estas modestas páginas a mi entrañable
maestro Juan David García Bacca, cuyo más reciente libro,
Necesidad y azar*, sobre Parménides y Mallarmé,*
es un portento que solo logra un joven de 85 años, como él.

Nota de la presente edición

Para esta edición se han agrupado cinco ensayos publicados inicialmente, y en su mayoría por primera vez, bajo el título *La interpretación femenina de la historia y otros ensayos*, por Ediciones Centauro, 1987. En función de la unidad temática y del impacto que estos puedan tener para el lector, hemos escogido los que abordan centralmente temas como el socialismo, la identidad, el marxismo y el latinoamericanismo, obviando el resto de los estudios estéticos y reflexivos incluidos en esa anterior edición.

El aparente dilema entre cultura científica y cultura humanística

(Refutación a Mario Bunge)[1]

El último número de la revista *Interciencia* (mayo-julio, 1986, Vol. 11, Nº 3), que se publica en Caracas bajo la dirección –a veces a distancia, como ahora, cuando se encuentra en París como embajador en la Unesco– de mi querido amigo Marcel Roche, hombre de ciencia, humanista, músico y poeta (véase su bello libro *Réfuge du divin*, poemas escritos en francés, con un prólogo mío que pretende ponerse a la altura de tal poesía y tal hombre de ciencia), reúne, de modo muy original y sorprendente en estas latitudes, a un conjunto notable de escritores, entre ellos uno científico, de América, aparte de uno perteneciente a los Estados Unidos, es decir, "el norte de América", como decía Simón Bolívar, bajo el tema general de las relaciones entre cultura científica y cultura humanística y la posible superación de su aparente incompatibilidad. Resulta curioso y un tanto extraño, por no decir asombroso, que ninguno de los 12 escritores que respondieron de distintas formas a las preguntas formuladas por la revista (en principio dirigidas a 28 escritores) mencione

1 Mario Bunge: Filósofo, humanista, conocido por su orientación científica del conocimiento (Argentina, 1919). Su *Tratado de la filosofía* fue estudiado en las academias en la década de los 70 (Nota de la edición).

el nombre de Carlos Marx, quien tanto dijo y tiene aún que decir sobre esta importante cuestión. Es cierto que en artículos como el de Mario Bunge, el físico y filósofo de la ciencia, y de origen argentino, hay soterradas alusiones a Marx, como cuando dice: "No hay primer motor de la sociedad: cualquier subsistema de esta puede tomar la iniciativa en un momento dado. Y cualquiera sea el subsistema que da el primer paso, los demás podrán seguirlo"; también es cierto que en el artículo del novelista y ensayista brasileño Valdomiro Autran Dourado se desliza esta afirmación: *"Nao estamos mais no Século XIX, época áurea das ciencias absolutas e hegemonicas como a historia era para o Marx e a psicologia para Freud, ambos pensadores que tinham a pretensao de, a partir de urna sóciencia, explicar e interpretar o mundo e todas as coias através da perspectiva de sua ciencia. Hoje sabemos que nao há mais a hegemonia de uma ciencia, nao ha mesmo uma só ciencia, mas várias ciencias"*; afirmación que, por cierto, encuentro tan disparatada e inexacta que prefiero dejar su examen para más adelante; finalmente, es cierto que en artículos como los de Gabriel García Márquez y Augusto Roa Bastos, para no hablar del hermoso poema de Ernesto Cardenal, late como una necesidad el pensamiento de Marx; pero lo que ocurre, lo que me parece asombroso e inexplicable (o mejor, tan explicable que es preciso examinarlo por su anverso) es que no se haya tomado en cuenta para nada el pensamiento de Marx para debatir un asunto en el que el autor de *Das Kapital*, que era un gran hombre de ciencia y un gran humanista y artista de la prosa, no solo dijo cosas que hoy resultan imprescindibles e inevitables (aunque la ideología se niegue a admitirlo), sino que el mismo problema planteado carece de todo sentido si no tenemos en cuenta que fue él el autor que con más precisión y hasta violencia se ha planteado ese descomunal problema en toda la historia moderna.

Pero vayamos por partes, ordenadamente, como lo quiere el método científico, aunque no dejemos de insertar algunas pizcas de sal poética, a fin de elaborar *cum mica salis* un pensamiento que no por ordenado y científico deja de tener, como toda ciencia, su aspecto de locura poética. Porque en realidad es tan poética y

científica la construcción de la *Divina Commedia*, como la geometrización de la misma realizada por Galileo Galilei, quien dedicó dos estudios al análisis matemático del *Inferno*, según nos cuenta en *Interciencia* el escritor cubano Manuel Pereira, quien desgraciadamente se equivoca al traducir la voz griega *poiesis* como "creación", cosa que por lo demás carece de demasiada importancia, si nos olvidamos de que semejante traducción sepulta toda la teoría poética griega y la suplanta por la teoría cristiana.

El tema de la superación de la aparente antinomia entre cultura científica y cultura humanística está suficientemente tratado por los articulistas reunidos en *Interciencia*. Hay una diferencia importante entre ciencia y arte que es señalada por el propio Marcel Roche en su Editorial: "Varios se han ocupado de los parecidos entre la ciencia y el arte, tendiendo a homologarlos en el aspecto creativo. Pero se han olvidado que en cierto sentido la ciencia y el arte son fundamentalmente distintos. En la ciencia –siguiendo las ideas de Thomas Kuhn– los 'paradigmas' de una nueva teoría exitosa son incompatibles con los de las teorías suplantadas. No puede haber en ciencia vuelta al pasado. En cambio, en el arte puede haber 'salto atrás'. Así fue el caso con el retorno a la Antigüedad en el Renacimiento, o con la reintroducción de la música de Juan Sebastián Bach en el siglo XIX por Félix Mendelssohn. La fugacidad de la ciencia es justamente su fuerza y su debilidad. Su fuerza, porque siempre puede ser cuestionada y porque su 'dogma' es pasajero. Y su debilidad, porque nunca se encuentra en terreno firme e incambiable". Todo esto está muy bien. En efecto, los nuevos paradigmas son incompatibles con los de las teorías suplantadas, pero sería preciso añadir, a mi juicio, que tales incompatilidad y suplantación nunca son absolutas, por cuanto los nuevos paradigmas "conservan de alguna manera elementos de las teorías más viejas". Si se admite el vocablo hegeliano –cosa que dudo mucho, sobre todo en autores como Mario Bunge, para quien Hegel es pura "pseudociencia" y "oscurantismo", como escribió hace tiempo en *Universitas* de Caracas–, podríamos hablar de que los nuevos paradigmas "superan" a los viejos, en el sentido de que los rebasan

científica e históricamente hablando, pero al mismo tiempo conservan elementos a veces fundamentales de las viejas teorías. En el caso de la revolución de Copérnico o de Galileo, es evidente que estos rebasan ampliamente las viejas física y meteorología de Aristóteles, pero también es cierto que conservan de estas algunos elementos claves, como podría ser, por ejemplo, para no citar sino un aspecto superficial, la teoría de la redondez de la Tierra. Yo pienso que no deberíamos hablar de "incompatibilidad", en el sentido lógico estricto, entre nuevos y viejos paradigmas. Es cierto que las nuevas teorías nacen de la refutación de las viejas, las cuales, como diría Popper, siguen siendo científicas precisamente porque han sido "refutadas", ya que no se puede refutar, por ejemplo, algo tan poco científico como un poema de San Juan de la Cruz. Pero también es verdad que esa refutación no implica el desmoronamiento total de la vieja teoría. En el desarrollo de la física nueva, que ha desembocado en la mecánica ondulatoria, el propio Louis de Broglie ha reconocido la existencia de un proceso "dialéctico" como fondo sobre el cual se ha destacado su propia fundamentación de la citada mecánica. Pero aquí tenemos que discutir qué es eso de "dialéctico" y en qué sentido puede aplicarse con efectividad en el proceso del conocimiento científico. Tenemos que andar con mucho cuidado, porque este asunto está completamente impregnado de política y de ideología, ya sea por parte de ciertos marxistas que dan a la dialéctica un sentido exagerado de "desarrollo de lo real", cosa que no es más que una afirmación metafísica de Hegel, ya sea por parte de ciertos cientificistas que niegan de plano toda utilidad de la dialéctica como método de conocimiento científico.

En estos cientificistas late el viejo grito cartesiano de que "los dialécticos no pueden formar ningún silogismo en regla que desemboque en una conclusión verdadera, si previamente no han tenido la materia, es decir, si no han conocido antes la verdad misma que deducen de su silogismo". De ahí, concluye el autor de las *Meditaciones metafísicas*, "la inutilidad" de la "dialéctica ordinaria". La cosa viene de más lejos, cuando Aristóteles decía que "la dialéctica es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre,

'inducción' y no propiamente 'demostración'". Sin embargo, hay un silogismo "dialéctico" que es el silogismo "erístico", que de todos modos era rechazado por Aristóteles porque sus premisas no son ni siquiera probables, sino que solamente "parecen" probables. A estos silogismos les ocurriría lo que, según Platón, les ocurría a ciertos hombres que son *me ontes alla dokountes*, es decir, que "no son, sino que parecen ser". A lo cual el espíritu científico tendría que responder, se me ocurre, así: *Me dokoun all'hon*, esto es, "no parezco, sino que soy". El viejo Parménides empleaba el argumento "dialéctico" o "arte dialéctica" (*dialektike techne*) en un sentido que, según Ferrater, podría esquematizarse así: 'P', donde 'P' simboliza una proposición cualquiera:

Por tanto, Q, R, S,
Pero no Q, R, S,
Por tanto, no P.

Obsérvese que aquí 'P' puede ser a veces, y hasta con frecuencia, una proposición condicional simbolizable, pues 'si P, entonces P'; de modo que la negación del consecuente conduce a una negación o "refutación" del antecedente. Esto parecería darle a la dialéctica, o al argumento dialéctico, un carácter científico por cuanto es simbolizable y constituye una "refutación" en el sentido de Popper. Sin embargo, este argumento, aunque formal, tenía por objeto demostrar que "Lo que es, es" y "Lo que no es, no es", lo cual introduce un elemento "material" que lo descalifica desde el punto de vista de la lógica, al menos de la lógica formal contemporánea. Ya veremos que esta "descalificación" no es tan total como la pretenden los lógicos, sobre todo aquellos que, como Popper, siguiendo un poco a Aristóteles, no admiten otro método científico que la deducción, dejando la inducción para el reino impreciso de las probabilidades; desdén que pretende echar por tierra nada menos que el fundamento mismo de la ciencia moderna, que desde los tiempos de Francis Bacon consistía en la experimentación y en el método inductivo (sin abandonar por ello la deducción), entendiendo por inducción

una inferencia de carácter probabilístico basada en los datos de la experiencia.

Pero antes, recordemos que Platón tenía también una dialéctica, que era mucho más amplia y omnicomprensiva que la de Parménides. Por eso mismo aquí nos interesará poco, o al menos no nos interesará como método científico (pues no lo es, pese a su apariencia de racionalidad), sino más bien como un método poético de conocimiento. Frente a los argumentos de Parménides o de Zenón de Elea, la dialéctica platónica resulta mucho más laxa, menos rigurosa y formal; pero ello, como contrapartida, la convierte en un elevadísimo método de conocimiento del mundo de la poesía y de las intuiciones que en el cristianismo se llamarían "místicas", que podrán carecer de valor científico por cuanto son artículos de fe, pero poseen un inmenso valor poético. ¿Cuál es la mejor forma de conocer el mundo? ¿Lo será el método científico, el pensamiento discursivo? ¿O lo será el método poético, el pensamiento poético? Esta es la gran pregunta que se les hizo a los escritores en *Interciencia*, y que a mi modo de ver fue respondida suficientemente, salvo tal vez por una especie de temor a la audacia creadora, que a muchos de los escritores les impidió llegar a la idea de que, en última instancia, el lenguaje científico y el lenguaje poético pueden fundirse en un solo lenguaje, que no sería un metalenguaje, sino la afinación y perfeccionamiento estéticos del lenguaje corriente. Esto no es solo una posibilidad, sino toda una realidad empíricamente registrable. Ahí están, por ejemplo, los poemas de Parménides o los fragmentos que conservamos de Heráclito, en los que la argumentación rigurosa se funde mágicamente (y esto no es metáfora) con un lenguaje extraordinariamente poético. La esfera de Parménides es tan científica como poética; la proposición de Heráclito "Todo es uno" (*En kai tauto*, "uno y lo mismo") es por lo menos tan poética como el verso de un moderno poeta inglés como T.S. Eliot: *In my beginning is my end*, que traduce literalmente una expresión de Heráclito. Inclusive fórmulas poéticas como "todo es agua", de Tales de Mileto, aparte de que representan la culminación de viejas teogonías que hablaban del "Padre Océano" (Hesiodo), son también

fórmulas racionales, científicas, como ya lo dijo Cornford en su *Principium Sapientiae;* o como mucho antes lo dijo Federico Nietzsche cuando, en sus ensayos sobre la filosofía en la época trágica de los griegos, expresó que la fórmula de Tales no hacía más que esconder una proposición filosófica: Todo es uno, que bien podía expresarse poéticamente de otras maneras, tales como "todo es fuego" o "todo es *apeiron*", o combinaciones de los cuatro elementos, como en el caso de Jenófanes. Por eso Aristóteles, en esa especie de historia de la filosofía que figura al comienzo de su *Metafísica*, llamó "fisiólogos" a los que solemos llamar, no sé si con precisión, "presocráticos", porque se ocupaban de la *Physis* o "Naturaleza"; pero Aristóteles no supo ver con claridad que estos fisiólogos eran también poetas; y por eso Platón es más grande, porque sí supo ver en los antecesores de Sócrates a unos creadores de poesía. Si Platón expulsó a los poetas de su *República*, fue simplemente por una necesidad de su sistema, a fin de que sus partes no fueran meros agregados sino una totalidad coherente; como los poetas cantaban el mundo visible con metáforas sensuales, o el mundo invisible con metáforas tomadas del mundo visible (tal como hizo el místico San Juan de la Cruz, o el Maestro Eckhart), entonces eran "imitadores de imitaciones", ya que la "realidad" no estaba en este mundo sino como un recuerdo vago, una reminiscencia del mundo verdadero, el de las Ideas o Formas. Así llamó a los poetas "fabricadores de fantasmas" (*phantasmata*), lo cual no deja de ser irónicamente el más grande y bello elogio, porque como lo dijo Baudelaire en sus *Fusées: Comment penton discuter avec quelqu un qui ne crois pas dans les miracles?* Pero además, Platón mismo fue un gran poeta, un creador de metáforas y alegorías, lo cual es un indicio de que consideraba a las metáforas como un método de conocimiento, basado en la analogía, que Aristóteles definía como "igualdad de relaciones" (*isotes logon*, *Ética Nicomaquea*, 1131 A 30) y que para él también poseía valor cognoscitivo.

No es necesario dar más detalles sobre la superación efectiva que los grandes poetas (y algunos grandes científicos) realizan del falso dilema entre cultura científica y cultura humanística. En

la realidad de las creaciones científicas y literarias o artísticas, esa superación es desde hace mucho tiempo un hecho; el problema se presenta cuando comprobamos que, sobre todo en el mundo moderno, existe una ideología que tiende a confundir a los individuos, sometiéndolos a la superstición de que la cultura científica es un mundo aparte, totalmente distinto del mundo artístico, que también sería un universo especial al que solo tienen acceso los iniciados o especialistas. Esta ideología que hace de los científicos unos especialistas vinculados tan solo a un aspecto particular, a menudo meramente técnico, y desvinculados del resto de la ciencia y del resto de la cultura, artística o no, viene por lo menos desde la época del desarrollo capitalista de la manufactura, basada en la división del trabajo. Lo que se daba en la escala de la fuerza de trabajo asalariada y obrera también se daba en la escala de la fuerza de trabajo intelectual. En la época anterior, que se conoce como la de la "cooperación", la división del trabajo era algo solo latente; "La forma del trabajo de muchos obreros coordinados y reunidos con arreglo a un plan en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos, pero enlazados, se llama cooperación" (K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, 11 Kapitel, p. 345; Dietz Verlag, Berlín, 1962. La expresión "procesos de producción distintos, pero enlazados", corresponde a *verschiednen, aber zusammenhängenden Produktionsprozessen*). Pero también, aunque el volumen de valor y la masa material de los instrumentos de trabajo empleados colectivamente no crezcan en el mismo grado que el número de obreros que los utilizan, crecen considerablemente; pues "La cooperación de obreros asalariados tiene (...) como condición material la concentración de grandes masas de medios de producción en manos de cada capitalista, y el alcance de la cooperación o la escala de la producción depende del grado de concentración de estos elementos" (*Ibid*., pp. 346-347). Por eso, dice Marx, la vieja definición aristotélica del hombre como "animal político" debe entenderse en todo caso como "animal social". La definición de Aristóteles señalaba que la diferencia entre el hombre y la naturaleza le viene a aquel de ser un habitante de la polis (Marx dice

Stadtbürger) y, por tanto, un animal político; y esta definición es, para la Antigüedad clásica, tan característica como lo es la definición de Franklin para Yanquilandia (*Yankeetum*), según la cual lo que diferencia al hombre de la naturaleza es el ser aquel un fabricante de instrumentos u *homo faber* (*Instrumentenmacher*). Se me excusarán las citas germánicas o el acudir a la edición alemana de *El Capital*, pues en la versión castellana que tengo a la mano, tan bien hecha por Wenceslao Roces (FCE, México-Bogotá, 1977), no aparecen o están suprimidas las anteriores expresiones de Marx.

Pero si en la Cooperación estaba de algún modo latente el desarrollo de la división del trabajo de manera universal –por la desigualdad entre el salario de los obreros reunidos y las ganancias del Capital: "Las ganancias son la única finalidad del negocio", como dijo Vanderlint en *Money Answers*–, en la época siguiente, la de la Manufactura, se patentiza de modo trágico esa división del trabajo social, que ya por entonces alarmaba grandemente a hombres como Adam Smith o Carlos Marx, y que hoy ha llegado a extremos alucinantes. "Estamos convertidos en una nación de ilotas", dijo Ferguson, citado por Marx en el capítulo XII. Marx examina la división del trabajo en la manufactura y la división del trabajo en la sociedad, "como base general de la producción de mercancías". "Aquí, la división social del trabajo surge por el cambio entre órbitas de producción originariamente distintas, pero independientes las unas de las otras. Allí donde la división fisiológica del trabajo sirve de punto de partida, los órganos especiales de una unidad cerrada y coherente se desarticulan los unos de los otros, se fraccionan –en un proceso de desintegración impulsado primordialmente por el intercambio de mercancías con otras comunidades– y se independizan hasta un punto en que el cambio de los productos como mercancías sirve de agente mediador de enlace entre los diversos trabajos. Como se ve, en un caso adquiere independencia lo que venía siendo independiente (*Verunselbständigung der früher Selbständigen*), mientras que en el otro, órganos hasta entonces independientes pierden su independencia anterior (*Verselbständigung der früher Unselbstándigen*)" (*Ibid*., 12 Kapitel, p. 373). Esto es, por cierto, lo que

Marx llamaba alienación, que en este caso es la independización de lo dependiente (mercancías) y la dependización o dependencia de lo que es independiente (fuerza de trabajo). Desde la perspectiva del "fetichismo", esto es lo mismo que "la personalización de las cosas y la cosificación de las personas" (*Ibid*., 1 Kapitel). O dicho de un modo aparentemente "economicista", pero que en realidad lo resume todo: la alienación es "el paso universal del valor de uso al valor de cambio" (*Ibid*., 1 Kapitel, 4). En los *Grundrisse* de 1857-1858 hay también una definición, pero no vamos a tocarla aquí porque es bastante complicada y porque nos desviaríamos en cierta forma del orden seguido hasta ahora. Baste constatar lo siguiente, que es lo que nos interesa: a diferencia de un Adam Smith, quien veía en la división del trabajo una desgracia insuperable; y a diferencia de un Hegel, quien identificaba alienación y objetivación (el Espíritu, al objetivarse o hacerse mundo, se aliena, de modo que la alienación es rasgo constitutivo y no histórico del ser humano y de su trabajo), Marx concibió un tipo de sociedad que por el momento sigue siendo una Utopía, pero que con todo derecho podemos considerar como realizable, si es que se superan, por una parte, las contradicciones o contraposiciones (mejor esto último: *Gegenstäze* y no *Widerspruchen*, contradicciones) de la sociedad capitalista (empezando por la coexistencia dramática de una socialización de la producción con un modo privado de apropiación, que decía Marx y repitió Lenin), y por el otro, los falseamientos y tergiversaciones que ha sufrido el pensamiento de Marx en los llamados "socialismos reales", que de socialistas tienen apenas un barniz y de reales tan solo una apariencia, y cuyo empeño en entender al socialismo como un autoritarismo han convertido la ciencia de Marx en una ideología, por no decir una religión con su iglesia y todo, situada en el Kremlim-Vaticano. El individuo humano, que en principio era un *atomon*, algo "que no se puede dividir", o un *individuum*, que significa lo mismo, ha sido dividido y fragmentado por la división del trabajo (que apenas es uno de los factores histórico-genéticos de la alienación; los otros dos son la propiedad privada y la producción mercantil) en la época de la manufactura y hasta nuestros días,

en los que por siniestro y necesario azar también se ha dividido el átomo físico en la fisión nuclear. La Utopía de Marx es el diseño de una sociedad socialista en la que el individuo, no presionado ya por los tres factores de la alienación y desaparecidas las contraposiciones de clases sociales (es decir, la abolición de las clases), podrá alcanzar el "desarrollo universal" (*allseitige Entwicklung*) y superar así la "alienación universal" (*allseitige Entäusserung*). El individuo podrá desarrollar plenamente sus capacidades y su energía, y se enfrentará a la inevitable especialización de las ciencias y las artes asumiendo la postura de la totalidad, que no es un asunto metafísico ni hegeliano, sino la muy concreta posibilidad de que se invente un sistema de instrucción y educación que brinde a cada individuo, según sus capacidades, los conocimientos necesarios y elementales que son precisos para no sentir la ciencia o el arte como unos entes culturales "extraños" y "hostiles" hacia él o, dicho más propiamente, como elementos causantes de su alienación y su dependencia con respecto a entidades que él mismo, en cuanto género humano, ha creado. (Cf. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, "Einleitung" Moskau, 1939). He aquí, pues, el modo como Marx había superado la contradicción aparente entre cultura científica y cultura humanística, y lo hizo de un modo tan claro y terminante (y además, tan personal, pues él en sí mismo no fue ningún especialista con orejeras "económicas", "filosóficas", "sociológicas", "artísticas", "políticas", etc., sino que superó en él mismo toda división del trabajo —al menos el trabajo intelectual— dejando de lado cosas como la división sexual del trabajo...), que uno no puede menos que asombrarse por la exclusión de su nombre en unos escritores tan distinguidos como los reunidos en *Interciencia*. La razón no tiene sino un nombre: ideología *versus* ciencia. Lamentablemente es así, particularmente en casos como el de Mario Bunge; aunque se salvan, casi siempre por omisión, los poetas y novelistas que allí escriben y que paradójicamente, aunque sin decirlo de modo directo, no miran al pensamiento de Marx con la orejera ideológica de ciertos "cientificistas" que no son en el fondo más que ideólogos de la ciencia. Es lo que en un libro de hace muchos años llamé "la

ideología del fin de las ideologías" (véase mi *Teoría y práctica de la ideología*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1971, 16ª Ed. en 1986).

Volvamos ahora, en una especie de *tour de force*, a un tema que habíamos dejado apenas esbozado: la deducción frente a la inducción. Yo pienso que todo cientificista (es el término que usa Bunge) que se empeñe en asumir la deducción y la demostración matemática o axiomática como único criterio de cientificidad no solo desconoce por completo lo que es la ciencia moderna, desde Bacon hasta von Braum, o desde Galileo hasta Einstein, sino que no tiene la menor idea de cómo se logran éxitos científicos tales como la llegada del hombre a la Luna, para no hablar de la fisión nuclear. Por más teórico que sea un físico y por más axiomático que sea en sus demostraciones no puede dejar de tener en cuenta, a la hora de aplicarlas (que también es tarea científica, de laboratorio), los datos de la experiencia, aunque estos datos no arrojen sino inferencias probabilísticas. La llamada "inducción completa" por Aristóteles se reduce a encerrar dentro de la inferencia un número determinado y exacto de experiencias que hacen imposible que la inferencia se equivoque, es decir, que sea probabilística; pero tales casos son tan contados y pobres, que de nada sirven para el desarrollo del conocimiento científico ni para saber nada nuevo, como en principio nada nuevo se averigua en una deducción silogística, pues la conclusión ya está implícita en las premisas. Además, casi siempre existe la posibilidad de que aparezca un nuevo dato de la experiencia que eche por tierra a la inducción presuntamente "completa", como es el celebérrimo caso que citan todos los manuales de lógica, de la inferencia "todos los cisnes son blancos", que se vio de repente anulada por la aparición de cisnes negros en Australia. Inferencias tan decididamente completas como la de que "el Sol saldrá mañana" pueden muy bien ser anuladas por una explosión atómica que haga que los seres humanos no vean más el Sol, ni vean nada en absoluto, y que, en potencia, puede destruir al mismísimo Sol y borrarlo del viejo "sistema solar". La relatividad ha llegado hasta tal punto que ya ni siquiera podemos tener un mínimo de seguridad acerca de nociones "a priori" (Kant) como el tiempo y el espacio. La visión

del universo físico se ha relativizado de tal manera que no puede ser expresada sino a través de lenguajes como el de la poesía, que en esto se ha adelantado muchísimo a la ciencia, porque solo ese lenguaje puede expresar la superposición de espacios y tiempos distintos en un solo universo o en un solo individuo humano. El "tiempo" de la novela de Marcel Proust *A la recherche du temps perdu* es un tiempo completamente distinto del que habitualmente percibimos como tal; es el tiempo de la relatividad einsteiniana donde los personajes, los lugares y las horas se superponen, se entrecruzan, se confunden, se desdibujan y vuelven a dibujarse como en un maravilloso caleidoscopio. Para no hablar de la novela *Ulises*, de James Joyce, en la que en un solo día y en un solo lugar hace acto de presencia toda la historia universal y todos los lugares del mundo, que donjuanescamente visitó en plan de conquista el viejo Ulises homérico.

La llegada precisa de un cohete y un módulo a la Luna no es el resultado de una deducción matemática, sino el de una inducción cuyo límite de probabilidad ha sido reducido al mínimo. Como dicen los poco poéticos funcionarios de la NASA, esos experimentos tienen una posibilidad de error de 1 entre 10 millones; y sin embargo, ya hemos visto que los cohetes de la NASA explotan con todos sus astronautas al despegar, como en el reciente y nada nuevo caso del *Challenger*, y también cómo la reducidísima probabilidad de un accidente nuclear se ha concretado en la planta de Chernobyl, en la Unión Soviética, causando un desastre inmenso que no es más que una ligera sombra del desastre que podría ocurrir con un "accidente" que desencadenase la guerra atómica. Es curioso que los científicos se pregunten, con una ingenuidad que da miedo, sobre si se ha tratado de "errores técnicos" o "errores humanos". ¿No es esto la más perfecta alienación? Enfrentar a la máquina con el hombre como dos entidades autónomas no es más que una ideología disfrazada de ciencia; una ciencia deslastrada de ideología no dudaría jamás en afirmar que cualquier máquina, por más perfecta que sea, es hechura del hombre, y que cualquier "accidente", por más técnico que parezca y por más autónomo que sea,

tiene detrás de sí a un hombre dotado de la sana y a veces diabólica capacidad de errar. Cualquier accidente nuclear o cualquier conflicto atómico siempre tendrán un único culpable: el hombre.

Aquí reaparece inesperadamente la dialéctica, a la que habíamos dejado prácticamente maltrecha tras los ataques de los lógicos formales. Este tema tiene mucho que ver con lo que acabamos de hablar sobre la inducción, y así como la inducción es negada por inútil o anticientífica por lógicos como Popper, también la utilidad del método dialéctico es negada de plano por "pseudocientífica", gracias a los intereses ideológicos de los científicos que asumen el antimarxismo como una profesión. La posición de Popper es un tanto desaforada y rabiosa, por lo que no la tomaremos en cuenta sino a modo de anécdota perteneciente al folclore científico. En cambio, la posición de un Mario Bunge es mucho más fría y calculada, mucho más científica, aunque a la postre termine, como la de Popper, perteneciendo al folclore y, peor aún, a la ideología; sobre todo cuando se ocupa de cosas tales como el método dialéctico de Marx, que en ningún momento tiene, por cierto, la pretensión de ser un "sistema", pero que es útil científicamente y está basado en la inducción.

Bunge utiliza un vocabulario que tiene la suficiente complicación y precisión como para parecer científico. Yo no dudo de que lo sea en verdad, pero pienso que los enunciados científicos, por más elevados o abstractos que sean, siempre son reducibles –como decía Einstein– a fórmulas sencillas del lenguaje corriente, que es precisamente lo que lo emparenta con la poesía a través de la vena del lenguaje. Trataré, pues, de reducir a frases más o menos sencillas los enunciados de Bunge, sobre todo para que las comprendan mis colegas poetas, que tienen, como yo, la desventaja de perderse entre esa maraña de vocablos complicados y exóticos que suele ser el lenguaje de la ciencia. En su utilísimo libro *La investigación científica: su estrategia y su filosofía,* publicado en castellano en ediciones Ariel, Barcelona (España), en 1969 –en traducción de Manuel Sacristán (un lógico español) del original inglés *Scientific Research: Strategy and Philosophy*–, Bunge, su autor argentino

trasplantado a los Estados Unidos (él tiene sus razones, económicas e ideológicas), dice lo siguiente: "En cuanto que se introducen datos individuales en un enunciado, se introduce también en él la experiencia y se produce una fórmula nomopragmática" (p. 383). Esto es fácil de entender, y lo de "nomopragmático" se refiere a una fórmula o ley (*nomos*) de la realidad y las cosas (*pragmata*). No sé si Bunge estaría de acuerdo en traducir "ley", pero en todo caso podemos quedarnos por el momento con lo de "fórmula". A continuación, a modo de ejemplo, se refiere al caso de la "ley de caída de los graves", que es analizada mediante una serie de fórmulas matemáticas que no vamos a reproducir aquí, pero que el mismo Bunge, tal vez asustado de su propio lenguaje, traduce a este lenguaje más o menos corriente: "Dos segundos después de dejar libre al cuerpo en la posición 1 respecto de nuestro sistema de referencia, el cuerpo alcanza la posición 20,6 con un error de más o menos 23 mm". Y añade que "Este experimento se presenta con la pretensión de ser verdadero respecto de un hecho objetivo y respecto de un hecho experimentado". Y finaliza poniéndole la tapa al frasco: "En suma: igual que distinguimos entre una posición factual y el hecho al que se refiere, así también distinguimos entre las fórmulas llamadas 'leyes científicas' y sus correlatos, los cuales son esquemas de la realidad en el caso de las fórmulas nomológicas, esquemas de realidad percibida (fenómenos) en el caso de las fórmulas nomo-pragmáticas, y esquemas de fórmulas legaliformes en el caso de las fórmulas metanomológicas" (*Ibidem*). En dos platos: la inferencia inductiva no podrá ser nunca una "ley científica", sino un simple "correlato" que se diferencia de la "ley" porque envuelve al hecho de la experiencia a que se refiere, en vez de contentarse con ser una "proposición factual", que tiene la virtud de referirse a los hechos, pero sin tocarlos, quedándose en el mundo de la pura teoría. Hasta ahora, a uno le provoca darle la razón a Bunge porque su razonamiento es impecable. Pero surge una impertinente pregunta: ¿Es que acaso la inducción, gracias a la cual se reduce al mínimo la probabilidad de fracasar en la llegada puntual de un módulo a la Luna, deja de ser científica por el hecho de no poder llamarse "ley" en sentido

estricto? ¿Es que acaso la medicina nuclear deja de ser científica por la probabilidad siempre presente de que el enfermo se muera? De acuerdo con Bunge, tendremos que contestar que sí; es decir, que el vuelo a la Luna y la medicina nuclear no son en absoluto menesteres científicos. Y mucho menos científica sería, por ejemplo, la ciencia social de Marx, que no solo parte de la experiencia, sino que se atreve a hacer predicciones (los poetas dirían: profecías, vaticinios) y a subrayar tendencias como, por ejemplo, "la baja tendencial de la tasa de ganancia"; o para salirnos del ámbito de Marx, serían anticientíficas proposiciones tales como la llamada "ley de la oferta y la demanda" y "el equilibrio de la oferta y la demanda gracias a las leyes del mercado", cosas que no sé si Bunge estaría dispuesto a considerar anticientíficas o ideológicas, pero que en todo caso serían para él la aplicación implacable de su misma medicina. En definitiva, el agresivo Marx o el simpático lord Keynes, ¿fueron unos puros ideólogos? La teoría de la libre empresa, que parece gustarle tanto a Bunge porque le permite ser un "científico en libertad y con los recursos necesarios", ¿no estaría condenada por él mismo a ser una simple y falsificadora ideología? Estas son contradicciones flagrantes que, sin embargo, no derrumban todavía el rígido cientificismo de Bunge, que es radical, lógico y racionalista, como lo mandaba el viejo Descartes, quien sin embargo creía en cosas tan anticientíficas como Dios; o como aquel filósofo francés, creo que Malebranche, que le daba patadas a su perro queridísimo por tener que sostener la tesis racionalista de que los animales son máquinas a las cuales, por tanto, no hay que tenerles la más mínima compasión.

Bunge inventa una proposición tan "adecuada" como esta: "Los intelectuales son progresistas porque tienden a resolver todas las pugnas mediante la razón", para luego añadir con la debida seriedad: "Una explicación así puede perfectamente ser verdadera, pero no apela a hipótesis sistémicas y, por tanto, no es científica" (p. 387). En primer lugar, la proposición inventada o elegida no podía ser menos adecuada, puesto que todo el mundo sabe que los intelectuales progresistas son a menudo aquellos a quienes una

determinada realidad (por ejemplo, la agresión armada de EE.UU. a Nicaragua) los obliga a no contentarse con las armas de la razón, sino a tener que empuñar la razón de las armas, que es la única razón que parece entender el Presidente de la gran nación del norte. Pero es que, además, si semejante proposición fuese verdadera, en todo caso no sería científica "porque no apela a hipótesis sistémicas". Es decir, que lo de menos para la ciencia sería la verdad o falsedad materiales de las proposiciones, pues lo único que importa es que apelen a hipótesis sistémicas, esto es, que estén bien construidas desde el punto de vista formal. La verdad, "material" carece de todo interés científico, pues lo único que importa es la verdad "formal" de las proposiciones. Ya sé que en otras partes Bunge habla de diversos tipos de verdades: la factual, la parcial, la empírica, la formal, etc. Pero fijémonos un momento en lo que nos dice de la verdad factual, de la cual ya sabemos por lo menos que una proposición factual puede considerarse como una ley científica. Recuérdese que Bunge había dicho: "Igual que distinguimos entre una proposición factual y el hecho al que se refiere, así también distinguimos entre las fórmulas llamadas 'leyes científicas' y sus correlatos, los cuales son esquemas de la realidad...", etc. Ahora inesperadamente nos dice: "Los valores veritativos empíricos dependen del tiempo. Esa afirmación escandalizará seguramente a los platónicos y a los que no piensan más que en la verdad formal (lógica o matemática). Pero es exactamente lo que entiende todo el mundo cuando dice que una determinada predicción puede resultar verdadera en alguna medida en el futuro". Es decir, que hay una verdad empírica que va más allá de toda verdad formal, lógica o matemática; una verdad que depende del tiempo, es decir, de la historia, y que puede manifestarse mediante predicciones científicas. Pero vayamos más adelante. Una proposición como esta: "P resulta verdadera a tenor del conocimiento antecedente y de la evidencia empírica disponible al producirse el hecho X", donde la variable temporal "es siempre eliminable mediante una referencia a hechos contemporáneos", implica lo siguiente: "Decir que la verdad depende del tiempo es, pues, lo mismo que decir que los valores veritativos se atribuyen siempre

con base en un cuerpo de conocimiento que cambia en el tiempo. Dicho de otro modo: decir que la verdad depende del tiempo equivale a decir que la verdad es contextual, que no es una propiedad intrínseca de las proposiciones, sino que es relativa al sistema que efectivamente se utilice en la atribución de valores veritativos. O sea: la verdad factual no es inherente a las proposiciones, sino que se afirma de las proposiciones, lo cual requiere el uso de metaenunciados" (p. 673). Pero entonces, si la verdad factual no es inherente a las proposiciones sino que se afirma de ellas, ¿cómo podemos decir que una proposición factual es una ley científica, si su verdad no le es inherente, sino que se predica de ella? ¿Es que acaso a una ley científica no le puede ser inherente su propia verdad? Pues si una proposición factual es una ley científica, como hemos visto que dice Bunge, ¿no le será inherente su verdad factual? ¿Cómo puede ser que una verdad factual tan solo se "predique" de una proposición factual que es una ley científica? ¿No equivale eso a dejar a la proposición factual sin su propia factualidad? En definitiva, la verdad, para ser científica, ¿tiene que ser necesariamente formal o un simple predicado o algo que se dice de una proposición? De ser así, Bunge incurriría en contradicción, porque previamente ha dicho que las proposiciones factuales son científicas, poseen valores veritativos empíricos y que, incluso, "dependen del tiempo", cosa que "escandalizará" a los "que no piensan más que en la verdad formal (lógica o matemática)". Esto parece una cosa de locos o algo tétrico, lo que viene a darle la razón al escritor, arquitecto, antropólogo y novelista estadounidense Kurt Vonnegut Jr., cuando escribe en *Interciencia: "If I were the President of M.I.T., I would hang pictures of Boris Karloff as the Monster of Frankenstein all over the institution. Why? To remind students and faculty that humanity now cowers in muted dread, expecting to be killed sooner or later by Monsters of Frankenstein"*.

Pero a pesar de todo, dejemos que Bunge concluya: por una parte, "la 'lógica' no-deductiva resulta ser una legítima empresa relevante para la contrastación empírica de hipótesis y teorías, aunque es irrelevante para su construcción". "La inferencia no-deductiva carece,

ciertamente, de valor lógico, pero en cambio es epistémicamente imprescindible, y siempre será mejor que nos enfrentemos con el problema que plantea, en vez de ignorarlo pretendiendo que no se presenta en la ciencia" (p. 883). ¿En qué quedamos? ¿La inducción o inferencia no-deductiva se presenta en la ciencia como algo imprescindible "epistémicamente", y al mismo tiempo carece de todo valor lógico y en definitiva no se sabe si es verdadera o falsa porque eso solo se puede predicar de las proposiciones bien construidas? ¿Qué demonios es la verdad cuando no puede predicarse ni siquiera de una proposición que pertenece a la ciencia? Esto no lo entiende ni el mago Merlín. Tal vez la verdad sea algo muy distinto a lo que piensan los lógicos en medio de su sadomasoquismo académico (Marcuse). Tal vez la verdad sea algo más sencillo y cercano, como una piedra o un río o una pradera o un hombre.

Finalmente, Bunge da la siguiente definición: "Una hipótesis científica (una fórmula fundada y contrastable) es una fórmula de ley si y solo si (i) es general en algún respecto y con algún alcance; (ii) ha sido empíricamente confirmada de modo satisfactorio en algún dominio, y (iii) pertenece a algún sistema científico" (p. 393). Entonces, la inducción, que según Bunge carece de todo valor lógico y científico, es sin embargo, según el propio Bunge, científica y "fórmula de ley", porque es general, porque ha sido contratada empíricamente de modo satisfactorio, y porque pertenece a un sistema científico como, por ejemplo, el de la mecánica ondulatoria o el de la relatividad, que son generales, contrastados empíricamente y sistemáticos. *Contradictio in adjecto*.

Falta ahora rematar lo que veníamos diciendo acerca de la dialéctica. Para Marx, decíamos, esta es un método y no un sistema. Este método consiste en examinar la historia como una confrontación de opuestos. Estos opuestos son a su vez históricos y no pueden entenderse en el sentido lógico de "contradicciones". Aunque a veces Marx utiliza el vocablo hegeliano de *Widerspruch*, "contradicción", en los momentos decisivos utiliza un vocablo mucho más apropiado: *Gegensatz*, "opuesto". Su propio método dialéctico es para Marx "el opuesto directo" (*direktes Gegenteil*) del sistema dialéctico

de Hegel. Opuestos son, por ejemplo, burguesía y proletariado, capital y trabajo, apropiación privada y socialización. Es un hecho empíricamente registrable la oposición de burguesía y proletariado, que en tiempos de Marx era muy clara y que hoy se ha visto decorada con una serie de matices que aparentemente eliminan aquella oposición histórica. En todo caso, sigue siendo innegable la oposición entre el capital y el trabajo, o entre la apropiación privada y la socialización de la producción; así como también la "alienación universal" existente y la aspiración, también existente, de un "desarrollo universal" de los individuos. El método de Marx ha sido llamado "hipotético deductivo" por autores como Maurice Godelier en su obra *Rationalité et irrationalité en économie* (Maspero, París, 1971). Según Godelier, "El contenido que Marx estudia es la estructura 'pura' de la relación capitalista en tal o cual país, en tal o cual época, pero es el estudio de la esencia de las relaciones económicas que hacen del capitalismo un 'sistema' económico definido, dotado de una unidad y una homogeneidad típicas". Es cierto que en *Das Kapital* (1867), y sobre todo en *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1959), Marx trata de definir la relación "pura" económica del capitalismo, pero esto no puede constituirse, como pretende Godelier, en un "axioma" del cual puedan "deducirse" otras categorías inherentes al capitalismo. Mucho menos es cierto que Marx tratase de estudiar la "esencia" que hace de las relaciones económicas capitalistas un "sistema económico definido"; en primer lugar, porque Marx había descartado en su primera madurez nociones tan poco científicas como esa de "esencia" o *quidditas*, y en segundo lugar, porque aquellas relaciones "puras" no constituyen un axioma en sentido estricto, sino una contrastación empírica. Por eso no podemos estar de acuerdo en que "cuando esta hipótesis simplificadora ha sido planteada, se hacen posibles deducciones rigurosas" (Vol. II, p. 37). Sin embargo, Godelier añade: "Las relaciones que son establecidas en teoría entre las estructuras económicas no corresponden exactamente a la realidad económica", porque, como lo había dicho el propio Marx: "En la teoría, admitimos que las leyes que rigen la producción capitalista se desarrollan con rigor. En la

realidad, tan solo existe la aproximación". Esto contradice al propio Godelier, quien a pesar de haber hablado de axiomas y deducciones se ve obligado a reconocer que "Marx no ignoraba que la investigación concreta en economía exige el instrumento estadístico, y que el conocimiento racional es siempre (*sic*) un 'conocimiento aproximado'. El análisis 'puro' suministra los conceptos, las definiciones, mediante una investigación (*enquete*) que no será empírica ni ciega. Pero el conocimiento de la realidad económica concreta no puede jamás ser otra cosa que una aproximación. El instrumento matemático del cálculo de probabilidades es, pues, uno de los utensilios necesarios para ese conocimiento. Esto debería servir para la elaboración de la noción de ley económica". Esta observación, que Godelier toma de Granger en su libro *Méthodologie économique*, nos conduce directamente a nuestro punto de vista: la inducción, como inferencia probabilístíca basada en los datos de la experiencia. Godelier se empeña, a pesar de todo, en atribuirle a Marx aquella "hipótesis global que permite al objeto estudiado mostrarse en su esencia real, pues en la realidad concreta, que no está nunca totalmente regida por las relaciones capitalistas de producción, esta esencia real se muestra a través de los fenómenos que la enmascaran y aun la contradicen" (Vol. II, p. 38). Esto es caer en un juego absurdo de verdades y mentiras, pues aunque es cierto que en la realidad concreta las relaciones capitalistas no existen nunca en "estado puro" (Marx decía, sin embargo, que en los Estados Unidos existía el capitalismo *a l'état pur* y, además, que la estructura de lo real (¡no la esencia!, que es algo inmóvil y ahistórico, sino la estructura móvil e histórica de las relaciones de producción) se manifiesta a través de fenómenos o apariencias (Marx las llamaba *Erscheignungsformen*: "formas de aparición" y, más concretamente, ideología), que enmascaran o contradicen aquella estructura, en modo alguno debemos admitir que Marx considerase la posibilidad de establecer una "hipótesis global" de carácter axiomático; y mucho menos que esa hipótesis permitiese al objeto estudiado "mostrarse en su esencia real", pues para Marx no había ninguna "esencia real", sino una concreta y móvil estructura histórica, empírica. Por

eso el propio Marx dice en el Libro III de *Das Kapital* que "Toda ley económica no es de hecho más que una tendencia". Una tendencia no puede ser axiomática, ni puede ser el resultado de una deducción; por el contrario, una tendencia o una probabilidad de predecir que "esto ocurrirá casi exactamente así" es el producto de una inducción científica, basada en el cálculo matemático de probabilidades. "Una categoría económica es el concepto de una estructura económica", dice Godelier; y eso es muy cierto, siempre que no se entienda por concepto una "esencia" que se ha automostrado. Sin embargo, Godelier insiste en mezclar los vocabularios: "Mediante el uso de la hipótesis, el pensamiento puede elaborar la teoría pura de las estructuras económicas, captar su esencia, es decir, puede elaborar su concepto". Godelier, como tantos otros, introduce en el vocabulario moderno la vieja idea griega de la verdad o *aletheia*, que consistía en la "postración" de una esencia oculta que sería la verdad. Yo estaría dispuesto a aceptar esa teoría griega, si la esencia (*to hon*) o la sustancia (*ousía*) no fuesen concebidas como *quidditates* fijas, inmóviles y eternas. Acaso pudo tener razón el viejo Heráclito, cuando se resistía a admitir ninguna esencia inmóvil en la constitución ontológica del mundo; él decía poéticamente *panta rhei kai ouden menei*, "todo fluye y nada permanece". Por eso tal vez sea el único pensador de la Antigüedad a quien Marx consideraba como ciertamente dialéctico.

Finalicemos con Godelier, quien hace –hay que reconocerlo– grandes esfuerzos de inteligencia para conciliar cosas que son irreconciliables, como son el sistema hegeliano de contradicciones y el método dialéctico de Marx que hablaba de opuestos: "El modo de producción capitalista es la combinación de dos estructuras: las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Las relaciones capitalistas de producción son las de la clase capitalista y la de la clase obrera. Cada clase es complementaria de la otra, supone a la otra. Difieren por su relación específica con los medios de producción y el capital. Una tiene la propiedad privada de esos medios de producción y del capital, la otra está excluida de aquellos. El beneficio de la una es el trabajo no pagado de la otra" (Vol. I, p. 92).

Esto está perfecto. Lo malo viene cuando Godelier se pregunta: "¿Cuáles son las características de esta primera contradicción?". A lo cual comienza por responder: "Ella es interna a una estructura", y así sigue con la consabida serie de "contradicciones", las mismas viejas contradicciones del sistema hegeliano del que tan lindamente se burló Marx en su *Misère de la Philosophie*, a costa del buen Proudhon, que no lograba entender nada de ese intrincado amasijo dialéctico de Hegel y mucho menos la naciente teoría económica de Marx. "Los franceses transforman las ideas en sombreros, mientras los alemanes transforman los sombreros en ideas", ironizaba Marx.

Pero los "marxistas" son capaces de inventar cualquier cosa, con tal de salvar la sacrosanta dialéctica hegeliana, protegida por la guardia pretoriana de las tres célebres "leyes de la dialéctica" inventadas por Engels y luego repetidas interminablemente por casi todos los marxistas de este mundo. Así, Godelier, sin ser excesivamente original, dice que: "Esta contradicción es antagónica: la función de una clase es explotar a la otra". Pero una "contradicción antagónica" puede ser dos cosas: o bien una contradicción que lucha contra sus propios términos, con lo cual se negaría a sí misma, o bien es algo así como "hierro de madera", "llueve y no llueve" ('P.P'), es decir, simplemente una contradicción, sin ningún aditamento de "antagonismo". Las contradicciones, decía Popper, son muy fecundas porque implican cualquier cosa [('P.P') 'X'], donde 'X' puede ser cualquier cosa: la implicación siempre resultará en una tautología; y por lo tanto, dice Popper, las contradicciones no sirven para nada, o lo que es lo mismo: sirven para todo. Esto está bien como ironía contra Hegel, pero no contra Marx, quien mucho más modestamente se contentaba con hablar de "antagonismos" y "contraposiciones", todo lo radicales que fuesen y con toda la sangre vertida históricamente en su nombre, pero nunca frías y abstractas "contradicciones" que tienen el grave inconveniente de ser un lenguaje vacío, puramente formal. Por eso hay que poner en su sitio tanto a los marxistas desaforados que quieren ver contradicciones donde no las hay, y "sistemas donde no hay, más que un método –en sí mismo viejo; es el método inductivo con el aditamento

de dialéctico, que ciertamente es algo más que un aditamento y constituye la especificidad del método de Marx–, como también a los desaforados lógicos y cientificistas que no admiten otro criterio de cientificidad que no sea la deducción y el formalismo, tal como le ocurre a Popper y, en cierta medida, a Mario Bunge, sin tener este último culpa alguna por ser científico, sino por introducir ideología dentro de la ciencia, a fin de combatir la "perversión" comunista. Cualquier marxista corriente diría que se trata precisamente de eso: de ideologizar la ciencia para hacerla combativa. Es lo que decía, por ejemplo, Lenin, cuando hablaba de la "ideología revolucionaria". Pero desgraciadamente, Marx entendía por ideología lo contrario, a saber: la contrarrevolución, el enmascaramiento y la falsificación de la actividad revolucionaria y cultural de la ciencia. Yo sé que cuesta mucho a la gente admitir esto, pero ahí están los textos de Marx, que si no son inequívocos en un 100%, al menos en un 90% son perfectamente claros y unívocos, como creo haberlo demostrado en mi antología *Teoría de la ideología*, donde recojo los textos de Marx y Engels en que tratan el tema, y contabilicé (pese a mi horror por las estadísticas, que me revuelven el estómago de poeta) los lugares donde el concepto de ideología es estricto e inequívoco, distinguiéndolos de aquellos en los que se muestra cierta equivocidad, con el resultado numérico arriba mencionado.

Todo este inmenso y complicado rodeo no tenía otra finalidad que sentar las bases para una discusión con Mario Bunge a raíz de lo expresado por el distinguido científico argentino en su artículo "Ciencia e ideología en el mundo hispánico", publicado en el número de *Interciencia* que ha motivado estas notas. Es cierto que ya hemos adelantado bastante sobre esa discusión, pero falta lo que los toreros llaman la puntilla o toque final con el que el toro quede muerto. Siguiendo con nuestro método del rodeo, como ejército que va cercando progresivamente una ciudad y cada vez más estrechando el círculo, como parece que aconteció en Jericó, establezcamos algunos conceptos como base indispensable para la discusión. El resultado de esta vendrá de si se admiten o no se admiten esas bases y esos conceptos.

Primero hay que distinguir enérgicamente entre ideología y cultura. Me inspiraré en la concepción estructural de Marx, pero no sin advertir que introduciré distinciones que Marx nunca llegó a establecer de un modo nítido, aunque es preciso reconocer que en diversas partes de su obra hay algunos elementos claves para esa distinción, mas no sistematizados como quisiéramos. Es harto conocido el esquema según el cual la sociedad debe verse como una estructura que metafóricamente puede visualizarse como un edificio (*Überbau*, decía Marx), cuyas bases o fundamentos constituyen la estructura económica de la sociedad, con todos sus componentes de relaciones de producción y su "infraestructura" tecnológica, y que sustentan una "superestructura" (Marx no empleaba este vocablo, *Superstruktur*, sino el ya mencionado de *Überbau*) que Marx llama "ideológica" y que contiene cosas como la moral, la ciencia, la religión, el arte, sin faltar ese inevitable "*et caetera*" que tantas confusiones ha traído. Todo esto hay que recomponerlo, y distinguir lo que aquí hay de ciencia y lo que es metáfora. En otra parte lo he hecho con lujo de detalles (véase mi librito *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971, 5ª Ed. de 1985), de modo que aquí solo mencionaré lo fundamental. "Estructura económica" es un concepto epistemológico que puede aceptarse como científico, siempre que se entienda por "economía" lo que entendía Marx, que es algo mucho más amplio y universal que la simple "economía" académica; Burling lo expresa muy bien en un pasaje: "No hay técnicas ni fines económicos específicos. Tan solo la relación entre los fines y los medios es económica... Si todo comportamiento que implique una 'gratificación' (de medios) es económica, entonces la relación de una madre con su bebé es igualmente una relación económica, o más bien un aspecto económico tal cual como la relación de un empleador con su obrero asalariado" (*Maximization theories and the study of Economic Anthropology*, en "American Anthropologist", Nº 64, 1962). Si dejamos de lado cualquier implicación freudiana ("principio del placer") que pueda existir en esas palabras, tenemos una concepción de la economía muy cercana a la de Marx. Lo "económico" va desde "la ley de la casa" (*oikos-nomos*)

hasta el ahorro de medios en el arte militar, y modernamente llega incluso hasta la lingüística, que tiene su principio de "economía" que puede formularse así: "La economía implica ante todo una concepción dinámica del lenguaje; el empleo del término no se justifica sino cuando se admite en el lenguaje la existencia de fuerzas que le imprimen un movimiento interior. La economía es, pues, el marco que es preciso adoptar cuando uno se propone comprender la dinámica del lenguaje. Según la tesis de Martinet, las fuerzas permanentes y opuestas en acción en el lenguaje pueden reducirse a la antinomia básica entre las necesidades comunicativas del hombre y su inercia natural, física y mental. Según su definición, la economía lingüística, que está constituida esencialmente por el juego de esos dos factores, es la síntesis de las fuerzas en presencia. Economía implica, por lo demás, la adopción de un punto de vista realista más bien que formalista, frente a los problemas: si se emplea la noción de economía, es porque se postula que en los intercambios lingüísticos hay gasto de energía física y mental en vista de satisfacer necesidades, y el gasto de energía tiende a ser proporcional a la masa de información transmitida. Esta última proposición se deduce del principio de economía o principio del menor esfuerzo, según el cual 'el hombre no gasta sino en la medida en que puede atender los fines que se ha fijado'" (Cf. *La Linguistique*, "Guide Alphabétique" bajo la dirección de André Martinet, Denoél, París, 1969, artículo "Economie", p. 81). ¿No es esto lo mismo que había dicho Marx cuando escribió que "La humanidad no se propone nunca sino las metas que puede alcanzar"? Tal era el sentido de la "economía" en Marx, que por supuesto está mucho más allá de cualquier "economicismo" estrecho y de cualquier causalismo determinista. El propio Bunge, en su libro sobre *La causalidad* (Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 38) distingue claramente entre una "determinación causal" y una"determinación dialéctica" o cualquier otra determinación. La determinación causal "se realiza en forma unívoca o inequívoca por condiciones externas". La determinación dialéctica no es solamente "externa" sino también "interna", como cuando decimos, por ejemplo (y esto no es de Bunge y no sé

si estaría de acuerdo), que la historia puede determinar externamente a los individuos, pero también internamente, desde dentro de los mismos individuos como acontece con la ideología, que es al mismo tiempo una determinación que viene de fuera y una determinación que viene de dentro del propio individuo. O bueno, no exactamente "al mismo tiempo", pero casi instantáneamente, como ocurre con la televisión y su ideología mercantil. Además, la determinación dialéctica es irreversible y multívoca, a diferencia de la causal. "En efecto, si es la realidad histórica y social, el 'proceso material de vida' (Marx) lo que da su carácter a la ideología de una sociedad, no es menos cierto que una vez constituido este carácter incide sobre la realidad social, actúa sobre ella y, en suma, la determina ideológicamente. No debe verse un círculo vicioso en esta reversibilidad: empíricamente, es preciso examinar primero las condiciones materiales de la sociedad para poder comprender el verdadero carácter –que es un carácter a posteriori– de la ideología de esa sociedad; habría círculo vicioso si fuese verdad lo contrario: que se puede averiguar el carácter material de una sociedad a partir de un mero examen de su ideología, cosa que no es cierta precisamente porque toda ideología es justificación de un orden y unos intereses materiales preexistentes" (Cf. en mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México, 1971, 16ª Ed. de 1986, pp. 42-43). He aquí todo el secreto del materialismo. Decir que las ideas crean a los hombres y no que los hombres crean a las ideas es una cuestión de prioridad temporal: ¿Quién fue primero: el hombre o la idea del hombre? Yo, que no soy demasiado religioso más que cuando soy poeta, prefiero pensar, aun a costa del esplendor poético del Dios creador que ya tenía *in pectore* la idea del hombre, que primero debió existir un hombre y una historia concretas y materiales para luego existir las ideas e ideologías que justificaban o expresaban espiritualmente a esos hombres y a esa historia materiales. ¿Cómo puede haber ciencia, poesía, música, religión o ideología del hombre antes de que exista el hombre mismo? La cultura como la ideología son productos históricos, y precisamente por eso se diferencian de la naturaleza, y cualquier intento de decir

que "todo lo real es racional" (Hegel) cae en la trampa ideológica de la "dialéctica de la naturaleza"; la dialéctica es también un producto histórico, un método para comprender la historia, y por eso lo único que inventó Marx puede llamarse "materialismo histórico" y jamás "materialismo dialéctico" o *Diamat*, como decían y dicen los simpáticos e ingenuos marxistas "ortodoxos", que se diferencian de Marx porque este hombre extravagante fue un heterodoxo antipático y un hereje antes de que se constituyera su propia iglesia marxista. Tal vez por eso dijo en 1870 aquella célebre frase nunca bien comprendida: *Je ne suis pas marxiste*.

Marx decía que la "superestructura" o edificio (*édifice*, traducía él mismo al francés) es "ideológica" y que está constituida por la ciencia, la moral, el arte, la religión, la metafísica, "*et caetera*". Esto es un error. La superestructura social, si puede llamarse así a una región que en realidad pertenece a la estructura (ya no en sentido metafórico, sino epistemológico), como bien dijo de la ideología Herbert Marcuse: *Today, the ideology is in the process of production itself*, es una región donde coexisten dos fuerzas antagónicas: la ideología y la cultura. Son antagónicas porque, aunque sus medios puedan a veces coincidir, sus fines son completamente distintos y hasta contrapuestos. Mientras la ideología es un conjunto de representaciones, ídolos o fetiches cuyo fin es la justificación y el ocultamiento de lo que acontece en la estructura material de la sociedad, la cultura tiene como fin específico lo contrario, a saber: la desocultación o desenmascaramiento de aquello que realmente ocurre en aquella estructura y que por definición está oculto y velado, casi siempre por la ideología. La ciencia, considerada analíticamente o en "estado puro", tiene como finalidad específica averiguar lo que está oculto o disimulado tras los fenómenos: las leyes que rigen realmente a la realidad. Así, la economía como ciencia no puede contentarse con aquella vieja "economía política" que veía los beneficios y las ganancias del capital como un producto del propio capital, y no como un producto del trabajo humano considerado como el único valor de uso capaz de generar valores de cambio, incluso mucho más allá del valor que se le paga como salario y que constituye solo

lo necesario para la restitución de la fuerza de trabajo; todo ese excedente de valor creado por el trabajo es lo que se llama plusvalía, y que el capitalista presenta como "ganancias" obtenidas del propio capital a secas, como si el capital tuviera la milagrosa característica de autorreproducirse por sí solo, como si fuera una cosa que crece y no una relación social. Esta "cosificación de las personas y personalización de las cosas" es lo que Marx llamaba "fetichismo de las mercancías", que es una forma de la alienación. El fin de la ideología es hacer que los hombres vean en el capital una cosa que, por ejemplo, puesta en un banco, se autorreproduce, que es lo que cree todo el mundo, incluidos los marxistas; el fin de la cultura es lo contrario, a saber: descubrir en el capital su rasgo estructural de relación social, burguesa, de producción, que decía Marx. Por otra parte, es incorrecto mezclar en la "superestructura" elementos tan disímiles en principio como el arte y la moral, la ciencia y la religión, la metafísica y la lógica, etc. La diferencia entre ideología y cultura es fundamentalmente analítica, pues en la síntesis real ambas se entrecruzan, y así puede haber una cultura ideologizada o una ideología disfrazada de cultura. Pero lo interesante reside en que analíticamente podemos diferenciarlas, de modo que el papel o el fin del arte resulte contrapuesto al de la ideología mercantil, o el papel de la ciencia resulte contrapuesto al de la ideología. El arte como cultura puede definirse como un valor de uso, y cualquier manifestación "cultural" de una sociedad basada enteramente en los valores de cambio tendrá forzosamente que ser contracultural, cosa que no voy a detallar aquí (véase mi libro *Humanismo clásico y humanismo marxista*, Caracas, 1983), pero que es comprobable, histórica y empíricamente hablando, cuando nos damos cuenta de que todos los artistas de nuestra época han creado a contrapelo de la misma sociedad, la cual los margina en el caso de no someterse a los dictados del beneficio económico y a las reglas del mercado. Esto puede parecer utópico, pero es así realmente. En la medida en que un artista ceda su calidad, su libertad, su locura bajo la presión económica, su arte se degradará, perderá locura y perderá libertad, por más ingenioso o hasta genial que pueda ser el artista vendido

y convertido en mercancía. En este punto del arte y la poesía yo soy muy radical y extremista; no concibo a un artista ni a un poeta que, en esta sociedad, se degraden hasta convertirse en parte de un mercado; y si bien es cierto que el mercado es inevitable, porque los cuadros y los poemas tienen que convertirse en valores de cambio para circular, y porque además un gran artista como Picasso puede enriquecerse sin quererlo, no menos cierto es que todo artista o poeta que se respete mantendrá en estado de pureza, de valor de uso, tanto su persona como su creación. El caso de los científicos sí es peor, porque hoy en día hay demasiada ciencia ideologizada, como por ejemplo la llamada "psicología científica" que secretamente está al servicio de la creación de motivaciones y lealtades hacia el mercado; o la física atómica, de cuyos resultados no pueden seguir desentendiéndose los científicos o haciéndose los locos, como aquellos oficiales nazis que "solo cumplían una orden". Sea como fuere, por más dinámica que sea la relación entre ideología y cultura, el hecho de poder distinguirla analíticamente es ya un gran paso para diferenciar lo que es ideología y lo que es ciencia, y su aplicación al caso concreto de los países subdesarrollados, que parece ser el tema elegido por Bunge.

"¿Por qué deben –se pregunta Bunge en su artículo– arrostrar tantas dificultades los científicos en los países hispánicos? No puede decirse que el subdesarrollo científico de esas naciones se deba a su atraso general, porque este se debe en parte a aquel". Esta primera declaración resulta sorprendente, o difícil de entender. En efecto, si el subdesarrollo científico no se debe al atraso general, sino que este atraso se debe en parte al subdesarrollo científico, entonces ni el atraso general ni el subdesarrollo científico tienen remedio alguno. Se me dirá que si se supera el subdesarrollo científico también se superará el atraso general. Pero como el desarrollo de la ciencia en un país no puede lograrse a partir de la nada, sino solo a partir de ciertas condiciones históricas, entonces es falso que el subdesarrollo científico no se deba en modo alguno al atraso general. Ya lo hemos dicho antes: el desarrollo del hombre en cuanto tal, en unas condiciones materiales dadas, es la condición

para el desarrollo de sus ideas, de su cultura y de su ciencia. ¿Qué le vamos a hacer si esto es así? Por más idealista, logicista y poco materialista que sea (como creo que es el caso de Bunge), nadie en su sano juicio puede pretender que la ciencia o las ideas se desarrollen sin el desarrollo material del hombre que inventa esa ciencia o esas ideas. Pero no se trata ahora de ponernos a pelear sobre el materialismo o el idealismo, sino de ponernos de acuerdo en una mínima condición para el desarrollo científico, a saber: la existencia previa de un cierto desarrollo material de la sociedad y sus hombres. Es posible, sin duda, que de un país poco desarrollado surja una teoría científica desarrollada; tal es el caso, por ejemplo, de algunos descubrimientos que se realizan con cierta frecuencia en nuestros países, como el cuchillo de diamante de Fernández Morán, que es un artefacto tecnológico, o el riñón artificial con mayor eficacia y menos costo que el que se produce en países desarrollados como los Estados Unidos; también es cierto que el descubrimiento de una vacuna contra la lepra es obra genuina de un científico venezolano como el Dr. Jacinto Convit, al que debería habérsele otorgado el Premio Nobel por un descubrimiento que puso fin a una enfermedad milenaria. Pero también es cierto que nuestro atraso o subdesarrollo, que no es, por cierto, un fenómeno circunstancial o coyuntural que pueda superarse fácilmente sin efectuar una transformación a fondo del sistema social, del cual es componente estructural, impide que esos esporádicos descubrimientos alcancen la debida difusión y sean tenidos en cuenta por la comunidad científica internacional. Es más: la dependencia que implica el subdesarrollo implica también que tanto la difusión de nuestra ciencia como su propio desarrollo se vean sometidos a la voluntad de los países desarrollados como los Estados Unidos, que pueden a su antojo cooperar material y científicamente para ese desarrollo nuestro, o bien suministrar facilidades económicas y transferencias de tecnología, quedándose ellos con los beneficios económicos y, lo que es peor, con el secreto de esas tecnologías, lo que nos convierte en meros usuarios de una tecnología y una ciencia cuyos mecanismos internos nos son desconocidos. Es esto último lo que

suele ocurrir, desgraciadamente, y por eso se ha hablado de una alienación tecnológica, que no es ningún fantasma metafísico, sino un hecho tan concreto y empírico como que no sabemos realmente cuál es el mecanismo de esos aparatos que importamos a costos tan altos, y cuyo mantenimiento y eficacia se reducen al mínimo, pues los exportadores se quedan con el secreto científico de aquel mecanismo y no nos envían equipos capaces de mantener los aparatos si no los pagamos a precio de oro. Por otra parte, esto hace que los hombres con vocación científica, como Bunge, se vean obligados a exiliarse en países como los Estados Unidos o Canadá, donde aprenden *in situ* los métodos científicos, tienen facilidades económicas para hacerlo porque se les dan becas o subsidios, y además aprenden a expresarse científicamente en inglés, que se supone es la lengua internacional de la ciencia, como en otros tiempos lo era el latín. El problema es que estos científicos, sin quererlo tal vez, se comprometen cada día más con las políticas científicas –y otras políticas también– de aquellos países que los acogen en su seno. En todo caso, es preciso admitir que el "atraso general", que es preferible llamar "subdesarrollo" (pese a lo horrendo del vocablo) porque ya existe una teoría del subdesarrollo formulada por científicos sociales latinoamericanos y de otras partes del llamado Tercer Mundo, sí es causa eficiente de nuestro subdesarrollo científico y de nuestra dependencia tecnológica. Por supuesto, el subdesarrollo científico, a su vez, es causante del subdesarrollo general de la sociedad, pero queda claro que es una causa a posteriori, algo así como la "causa final" aristotélica, pues la única causa a priori, en el orden temporal o diacrónico, es el subdesarrollo social estructural. Y así caemos otra vez en el maldito materialismo, que tanto parece molestar al profesor Bunge.

Yo pienso que nuestros hombres con vocación científica deben en lo posible formarse en países donde la ciencia ha alcanzado un alto grado de desarrollo; sería inútil pretender lo contrario, porque caeríamos en un provincianismo o patrioterismo absurdos. Pero también pienso que, una vez alcanzada esa formación, nuestros científicos deben regresar a su país subdesarrollado para aplicar

prácticamente sus conocimientos en beneficio del desarrollo social o, si así lo prefieren, para dedicarse a la investigación pura. Pienso, además, que deben escribir en castellano o en portugués, que son lenguas que abarcan un inmenso abanico de pueblos y que solo necesitan un poco de creatividad científico-lingüística para ponerse al nivel de otras lenguas más precisas y ricas en terminología científica, como pueden ser el inglés o el alemán o el ruso o el japonés. No hablo, por supuesto, de creatividad literaria, porque en ese terreno estamos tan o más avanzados que cualquier otra lengua; hablo tan solo de la terminología científica, que hoy generalmente calcamos o traducimos malamente del inglés, mediante neologismos tan poco estéticos como la "estandarización" o el mismo "subdesarrollo", que originariamente fue un invento del Departamento de Estado de EE.UU. cuando trazó su política de "ofensiva ideológica" (así como suena), o bien mediante trasplantes directos como el *in put, el out put* y tantos miles de nombres que debemos adoptar como nuestros, aunque sea tan solo para poder entender las instrucciones de los aparatos, máquinas, artefactos, computadoras, etc., que están invariablemente en inglés. No es imposible crear una terminología científica propia, como tampoco es imposible filosofar en castellano, o hacer una teología en castellano, como la que acaba de realizar García Bacca; ya decía el viejo Ortega y Gasset que ciertos términos alemanes como *Erlebnis* no necesitaban ser copiados o transcritos, cuando existía la posibilidad de inventar una palabra castellana como "vivencia" que hasta ese momento no existía sino de modo latente en vocablos tales como "convivencia". Este es un reto que tienen nuestros científicos, y no lo vamos a enfrentar debidamente con puras traducciones o trasplantes lingüísticos, sino con valentía creadora, con valentía de independencia cultural. Nuestra vida está totalmente plagada de neologismos o palabras inglesas, de costumbres grotescas que nada tienen que ver con nosotros y, en definitiva, con una ideología que nos es impuesta desde fuera y que a posteriori se ha convertido en una especie de segunda naturaleza en nosotros; de modo que llegamos hasta el extremo de autoimponernos, conscientemente o no, una ideología que nos es extraña y

hostil, y que no contribuye a otra cosa que a "motivarnos" hacia el mercado de mercancías que materialmente nos es impuesto y del cual dependemos. Esta manipulación del psiquismo genera un excedente de energía psíquica que está destinado a reforzar y justificar ideológicamente la explotación material; es lo que una vez, hace años, se me ocurrió llamar "plusvalía ideológica", especie de constructo que mejor será olvidar por el momento, no sea que le causemos un infarto al profesor Bunge y empiece a considerarnos como inventores de fantasmas pseudocientíficos.

Bunge identifica tres causas del atraso de la ciencia en las naciones hispánicas: "La escasez de medios o su mala administración, la inestabilidad política y la prepotencia burocrática". Todo esto estaría muy bien, si no fuera porque Bunge añade: "Los tres factores son autóctonos: tienen poco que ver con la dependencia respecto de los países centrales, y mucho que ver con una ideología que desprecia la razón y la libertad intelectual, al par que ensalza la autoridad militar y burocrática". Cuando Bunge habla de "ideología" se refiere a la hispánica, la que nos vino con la conquista y la colonización, que en efecto despreciaba un tanto la razón y la libertad intelectual y, por si fuera poco, despreciaba el trabajo manual como cosa indigna de los "hidalgos", así como también se quiso imponer militar y burocráticamente. Pero es que estamos hablando del siglo XX. Por supuesto, sigue existiendo esa ideología hispánica y hasta podemos admitir que se ha vuelto "autóctona" en la medida en que la seguimos teniendo como ideología, producto histórico y no producto de una presunta "naturaleza" o "esencia" nuestra incambiable y ahistórica, o producto del "clima" o de la "sangre tropical" o de un "desorden connatural", cosas que debemos arrastrar pesadamente como quien arrastra una joroba o su propia nariz larga o sus labios gruesos. Solo en la medida en que excluyamos estas "determinaciones causales", podemos admitir que la ideología hispánica es algo "autóctono" en nosotros; algo que, por lo demás, es un producto histórico y, por tanto, superable, como no lo serían nuestra joroba o nuestra nariz o nuestros labios, o mucho menos nuestra presunta "naturaleza" subdesarrollada. Es lo mismo que

decía Marx de toda alienación: es un fenómeno histórico que no pertenece, como creía Hegel, a una "naturaleza" o "esencia" nuestras y que, por tanto, es algo superable. No está, pues, en nuestro "destino" el ser subdesarrollados, ni la ideología hispánica es algo que no se pueda superar.

Pero eso no es más que un aspecto superficial del problema, y que no merecería ni siquiera refutarse, ya que está tan desprestigiado como esos viejos determinismos que hacen depender la mayor o menor capacidad científica y cultural del hombre del "clima" en que viven, como si el frío o el calor tuvieran algo que ver con la formulación de una ley científica, aunque tengamos que admitir que los climas motivan diferencias culturales, lo que no significa que los climas determinen la mayor o menor calidad de una cultura o una ciencia. No caigamos en esa engañifa o *trompe-l'oeil*. Lo importante es que Bunge afirma que nuestro atraso no tiene nada que ver con la "dependencia respecto de los países centrales". No se comprende muy bien esta manera de expresarse. Parece que Bunge admite la dependencia con respecto a unos países que él mismo llama "centrales", lo cual es correcto; pero afirmar que nuestro subdesarrollo científico y social no tienen nada que ver con aquella dependencia respecto de las metrópolis desarrolladas, es más o menos lo mismo que afirmar que nuestro subdesarrollo es "independiente" con respecto a unos centros de los cuales somos "dependientes"; lo cual es una perfecta contradicción, a menos que adoptemos un punto de vista hegeliano según el cual la independencia se realizaría en la dependencia, o cualquier otra monserga metafísica que horrorizaría al propio Bunge, para quien Hegel constituye la más horrenda pseudociencia, en lo cual no le falta razón. El hecho de hablar de países "centrales" implica la existencia de unos países periféricos que son dependientes en todos los sentidos: económicamente y culturalmente y, por tanto, científicamente, lo cual le viene a dar la razón a la teoría de raigambre marxista del subdesarrollo, como dependencia estructural de los países periféricos con respecto a las metrópolis desarrolladas. ¿Está Bunge dispuesto entonces a admitir esta teoría? Por supuesto

que no, pero ello es a condición de tener que admitir en su postura una auténtica contradicción.

Por otra parte, es extravagante y anacrónica la idea de que existan países completamente "independientes" en el plano científico y social, e incluso en el político. El mundo actual, que el viejo y divertido McLuhan llamó "aldea global", es una totalidad o un sistema en el que cada parte depende del sistema y de la totalidad de la cual forma parte interna. No hay "naciones agregadas" a otras; la misma idea de "nación" hoy resulta demasiado burguesa y atrasada; cualquier país, por más apartado que sea, está inserto dentro de un sistema mundial que por el momento podemos llamar "capitalista", por cuanto básicamente es el sistema capitalista el que impera en el mundo, incluso en los países llamados "socialistas" que aún no han superado la propiedad privada (al menos la apropiación privada de las conciencias de los individuos), ni la división del trabajo, ni la producción mercantil, que sigue siendo la misma a pesar de los matices "colectivistas" o la "planificación"; que todavía no han superado el "libre juego del mercado", ni la irracionalidad de una producción destinada a cubrir las necesidades del mercado y no las necesidades de los individuos, ni, en suma, el dinero como relación básica entre los hombres. El individuo sigue, en esos países, sometido a la alienación y a la omnipotencia del Estado, y los pocos espíritus realmente individuales y creadores son considerados como "disidentes", marginados o expulsados, cuando no internados en clínicas psiquiátricas; es lo mismo que el llamado "funcionalismo" que tanta vigencia tiene entre los científicos sociales de los Estados Unidos y otros países desarrollados, teoría según la cual los asesinos que acribillaron a la población civil de My Lai en la guerra de Vietnam, o cualquier delincuente peligroso o cualquier drogadicto, no son más que "disfunciones" del sistema, el cual, por supuesto, no tiene ninguna culpa de los desmanes que unos "individuos" puedan cometer; porque el sistema no los ha creado así, sino que ellos por su cuenta se han vuelto criminales o delincuentes; teoría que tiene la virtud de ser tan falsa e inactual y retrógrada como la criminología de Lombroso. No obstante, nosotros ponemos

nuestra esperanza en la Unión Soviética y otros países a los que conviene llamar "de transición hacia el socialismo". Que los EE.UU. se queden con su venta de armas a Irán para pagar a los "contras" en Nicaragua.

Los países subdesarrollados de América Latina están, por supuesto, insertos dentro de ese sistema mundial, sea cual fuere la ideología que de un bloque u otro les llegue. Pero hay una diferencia específica en lo que a nosotros respecta. Y es que si bien hemos adoptado, en pocos casos, ideologías provenientes del bloque comunista, lo cierto es que la ideología dominante es la que nos viene de nuestros vecinos del norte, que están empeñados en someternos ideológicamente y en todos los campos, y están más que dispuestos a lograrlo como ya lo han logrado en muchas ocasiones, con el uso de la fuerza militar, con la razón de las armas. Aquí se plantea un tema delicado: ¿Qué hacer o qué postura tomar? ¿Acaso será lo mejor mantener una imparcialidad químicamente pura frente a la influencia de los dos bloques de poder? Esta sería la actitud muy sabia y muy prudente y muy cómoda que no admite la toma de partido, pero que también implica la renuncia a todo verdadero heroísmo, a jugarse la vida por defender una posición de soberanía. Todos tenemos, decía Ortega, dentro del corazón una "máquina de preferir". A mí me parece mucho más honesto, por el riesgo muy humano que comporta, asumir una posición beligerante. En el caso de Nicaragua, por ejemplo, los nicaragüenses están en el deber de defender con toda clase de armas su derecho a tomar sus propias decisiones, y si desean realizar una revolución socialista, deben defenderla a toda costa; no para caer en la órbita del otro bloque de poder, sino simplemente para ser soberanos y tomar sus propias decisiones. Igual puede decirse de Cuba, que aunque está en buena parte sometida a la influencia del bloque soviético[2], todavía conserva su especificidad de Revolución cubana, de modo que los gestos prosoviéticos de Fidel Castro, aunque obedezcan a una

2 Antes de la caída del bloque soviético en 1991, que comenzó con las revoluciones de 1989 (Nota de la edición).

influencia económica determinante, no son más que una apariencia diplomática que disimula el carácter cubano y específico de su revolución, tan distinta en tantos aspectos de otras revoluciones socialistas y, sobre todo, tan latinoamericana y poco ortodoxa en las costumbres que vanamente han tratado de imponer los soviéticos. Una frase como la que dijo Fidel una vez: "nuestra infalible amiga la Unión Soviética", pese a su apariencia de aceptación de la URSS[3] como un dogma "infalible", no es en el fondo otra cosa que un gesto de cortesía. De todos modos Cuba está metida en un lío, del que solo podrá salir con el tiempo y si no lo impide una guerra atómica; en todo caso, tenemos derecho, si no por razones científicas, para aspirar a que esa salida no sea impedida por la guerra nuclear y que constituya una apertura hacia un socialismo verdaderamente humano y respetuoso de los individuos. Yo no tengo razones científicas para demostrar esa posibilidad, o al menos las razones que tengo se basan en un examen de las tendencias mundiales, que con un alto grado de probabilidad implican la progresiva extinción del capitalismo como fenómeno histórico que es, y que está llegando a sus límites ya casi insoportables y sumamente peligrosos; y por otra parte, la progresiva humanización de la postura socialista que, aunque dominada todavía por el autoritarismo y el imperialismo, al menos ha comenzado a hacer serias propuestas de paz y de desarme nuclear, que por cierto siempre han sido respondidas con evasivas; mientras los socialistas comienzan a hablar de "paz en las estrellas" (G*orvachov*), los capitalistas se empeñan en una desaforada "guerra de las galaxias" que puede muy bien acabar con toda esperanza humana, y ponernos en la situación que cantaba Arthur Rimbaud, el vidente: *Je parvins a faire s'évannovir dans mon esprit toute l esperance humaine*.

Pero intentar convencer a Mario Bunge de estas cosas es como pedirle a una computadora que tome una posición política o escriba un poema digno de ese nombre, una posición personal y creadora. Paradójicamente, Bunge es víctima de eso que él tanto repudia: la

3 Ahora Rusia (Nota de la edición).

ideología. Todo su aparato científico está completamente ideologizado. Él dice, por ejemplo, que "el desarrollo de la ciencia depende en mucho de la ideología dominante", lo cual es muy cierto, pero él lo entiende como que la ideología dominante en nuestros países es la puramente hispánica, sin incluir en lo más mínimo la ideología que realmente es dominante, que no es otra que la capitalista, venida sobre todo de los Estados Unidos. Yo estoy de acuerdo con Bunge cuando dice reiteradamente que la influencia hispánica hizo que muchos de nuestros filósofos y científicos adoptaran actitudes poco racionales y pseudocientíficas, como ese positivismo trasnochado de fines del siglo XIX y comienzos del XX, tomado de un autor ya viejo y arcaico como Comte, y que se había transformado de hecho en una religión, aunque haya que admitir que algo nos dejó de interés por la experimentación científica en venezolanos como Ernst o Villavicencio. No admito, sin embargo, que esa ideología hispánica tuviera siempre efectos nocivos; al menos en Argentina, en el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, fueron españoles tan ilustres, como Amado Alonso, los creadores de una filología científica a la altura de los tiempos, que dejó innumerables discípulos regados por todo el continente, como por ejemplo el venezolanizado y recién fallecido Ángel Rosenblat. También la filosofía española trajo aportes importantes a nuestra formación, como el europeísmo muy español de un Ortega y Gasset, que tuvo tanta influencia en Argentina; o como el filosofar en castellano de un maestro como García Bacca, a quien Bunge detesta o desprecia olímpicamente, tal como se lo oí decir personalmente en Caracas hace unos 17 años. Pero lo importante, decía, es la terquedad de Bunge en cuanto a admitir que nuestro subdesarrollo científico y económico se debe, en primerísimo lugar, no a factores "autóctonos" sino a factores perfectamente foráneos, impuestos desde afuera con las armas de la razón y sobre todo con la razón de las armas.

A estas alturas ya parece inútil discutir más este punto, ya que Bunge no hace en su artículo más que repetir lo mismo de diversas maneras. En general, sus 10 conclusiones sobre lo que se debería hacer para superar nuestro subdesarrollo científico son correctas,

porque están dictadas por el sentido común: hay que ayudar económicamente a los científicos, hay que clausurar los centros pseudocientíficos (habría que ver cuáles son esas pseudociencias según Bunge, sin embargo); hay que cohesionar la comunidad científica nacional con la internacional, que es lo que hace, por ejemplo, *Interciencia*, etc. Pero todo ese sentido común se ve cruelmente mancillado cuando Bunge afirma, a modo de conclusión, que "La clave del subdesarrollo, y en particular del subdesarrollo científico, no es la dependencia sino la ideología". De nuevo nos encontramos con el enredijo inicial: si la clave del subdesarrollo no es la dependencia sino la ideología, y si la ideología forma parte fundamental de la dependencia, entonces ni la dependencia es dependencia ni la ideología es ideología. Habrá que ser algo más científicos, tal vez habrá que ser magos o adivinos para entender semejante contradicción. Pero las contradicciones –decía Popper y dice Bunge– son muy fecundas, y puede muy bien el argentino tomarse todo esto como un elogio. Al fin y al cabo una ciencia es tal porque es refutable, y si yo refuto a Bunge lo considero científico; y si Bunge me refuta a mí, me hará el honor de considerarme científico, con lo cual todos quedamos contentos. ¿No decía Miguel de Unamuno que cada cual debe vivir con su contradicción?

Caracas, junio de 1986

América Latina: el combate por el Nuevo Mundo

Todos sabemos que el almirante Cristóbal Colón, a pesar de aquellos casi legendarios setenta días de su primer viaje por "la mar océana" y de otras tres travesías no menos esforzadas, murió en mayo de 1506 a los setenta años de edad, sin saber que había descubierto un "nuevo mundo". Esto no le resta mérito alguno al gran marino. Este hombre excepcional siempre tuvo la oscura intuición de que estaba llamado a descubrir algo sorprendente, algo misterioso, más allá de la simple idea de encontrar una nueva y más expedita ruta hacia las Indias. Cuando regresó por última vez a España, en 1505, se vio cubierto de toda clase de calumnias e infamias que lograron que el rey Fernando lo abandonara y lo dejara morir en el mayor desamparo e indigencia. Los envidiosos, que nunca les faltan a los grandes hombres, intentaron desprestigiar la hazaña del almirante, y se cuenta que Colón tomó en sus manos un huevo y les propuso: "¿Quién de vosotros es capaz de hacer que se tenga derecho este huevo sobre la mesa?" Todos probaron y nadie lo consiguió. Entonces Colón rompió un poco uno de los extremos del huevo y lo colocó derecho sobre la mesa. Los envidiosos protestaron y le dijeron que así lo podía hacer cualquiera. Y el almirante, muy sonreído, les dijo: "Pero a vosotros no se os ha ocurrido". Esta divertida anécdota, conocida como "el huevo de Colón", nos dice

todo lo que tenemos que saber acerca del genio de Colón, porque solo a él "se le ocurrió" la inmensa locura de lanzarse con un puñado de hombres más o menos ignorantes y tres barquichuelos endebles a la mar océana, en busca de algo desconocido, que bien podían ser las Indias como también la Tierra Prometida, la Edad de Oro perdida en la aurora de los tiempos, y en la que soñaban hombres de genio como Cervantes y su desmesurado Don Quijote. De modo que Colón es mucho más que un explorador, un curioso; es un descubridor. Así lo cantó hermosamente Rubén Darío:

¡Cristóforo Colombo, pobre Almirante,
ruega a Dios por el Mundo que descubriste!

También es cosa sabida que el nombre de Nuevo Mundo o *Mundo Novus* le fue puesto a nuestro continente por el florentino Américo Vespucci, quien además lo bautizó con su propio nombre como América. Vespucci, hermano de aquella maravillosa Simonetta Vespucci, la mujer más bella de Florencia, muerta a los 23 años y pintada por Botticelli, supo comprobar que Colón había descubierto no una nueva ruta hacia las Indias donde vivía el legendario Preboste Juan, sino lo que literalmente era un Nuevo Mundo; no porque sus habitantes, su cultura y su geografía fuesen "nuevas" (por el contrario, eran viejísimas), sino porque representaba para los europeos algo totalmente nuevo e inesperado. Se sabía desde hacía mucho que la Tierra era redonda, pero se ignoraba la existencia de un continente desconocido. La idea de "mundo", que desde los griegos hasta Colón había sufrido distintas mutaciones o cambios –uno es el "mundo" o *kósmos* concebido por los helenos entre los siglos VII y IV a.C., y otro es el "mundo" o *mundus* de un personaje tan paradigmático como san Agustín hacia el año 430 d.C., etc.–, experimentó con el descubrimiento de Colón y la nomenclatura de Vespucci un cambio radical. Este cambio no consistió en la mera incorporación a la historia humana de un "mundo" más, sino en la constitución, por primera vez en la historia, de una idea completa y objetiva del mundo como totalidad. Este tipo

de mundo es el distintivo de lo que llamamos época moderna. Por primera vez se llegó a una idea objetivamente completa y "redonda" del mundo en que vivimos los seres humanos. Como lo expresa muy agudamente Carlos Marx en su obra de 1845, *La ideología alemana*, las relaciones de producción capitalistas, ya en su primera fase puramente mercantil, hicieron posible que por primera vez pudiera hablarse propiamente de una "historia universal", pues esas relaciones económicas –y desde luego culturales, en el más amplio sentido del término–, gracias al intercambio de mercancías, lograron relacionar entre sí los más distintos y remotos lugares del planeta; fenómeno que Marx supo ver tan claro, que pudo pronosticar lo que ocurriría en el siglo XX, a saber: el perfeccionamiento tecnológico de las comunicaciones que nos hace capaces de estar al día sobre cualquier suceso que está ocurriendo en cualquier lugar del globo (véase Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, en Marx-Engels Werke, Frankfurt, 1951, Vol. III, Cap. I). Y así como se "inventó" la historia universal, el descubrimiento de Colón constató por lo menos dos cosas: primero, que se había descubierto una idea de "mundo" completamente distinta y hasta opuesta a todas las anteriores, es decir, una idea totalizante que tenía su correspondencia en la realidad geográfica objetiva; y segundo, que además se había descubierto un Nuevo Mundo, hasta entonces desconocido.

Antes de entrar a especificar las características culturales –económicas, sociales, geográficas, políticas, etc.– que, a mi juicio, constituyen a América Latina como un mundo nuevo, dotado de rasgos propios que lo hacen distinto de otros mundos como el europeo, el asiático o el anglosajón, es conveniente detenernos por un momento en un par de aspectos que revisten gran importancia. En primer lugar, el hecho de que este mundo descubierto en 1492 fuese para los europeos, y en especial para los españoles, un mundo nuevo y desconocido que los maravilló de diversas maneras, no significa en modo alguno que esta parte del planeta fuese un paraíso completamente virgen y recién creado; por el contrario, en ella preexistían, antes de la llegada de Colón, variadas y viejísimas culturas. Hombres tan agudos como Sahagún inventarán o casi crearán en América una

ciencia muy incipiente: la arqueología. Como lo ha dicho muy bien Arturo Uslar Pietri (tal vez el intelectual que mejor ha comprendido y expresado los rasgos que nos constituyen como "nuevo mundo"): "Parece paradoja la de un orbe nuevo que comienza por la arqueología" (*Veinticinco ensayos*, Caracas, 1980, p. 31). El mismo Uslar Pietri señala que para los ya constituidos "criollos" del siglo XVIII, América resultaba ser muy vieja. Hombres como Olavide o Francisco de Miranda, con experiencia y visión universalistas, decían que América era más del pasado que Europa. Incluso el nombre de "español americano" sonaba como cosa más antigua que el simple nombre de español en las logias de los conspiradores liberales. Hombres como el mismísimo Simón Bolívar, destinado a conquistar la independencia política de América, en su juventud viajó varias veces a Europa en busca de "novedades", y durante sus campañas de madurez nunca se separaba de su Rousseau, su Diderot, su Voltaire, e incluso de novedades tan mediocres como la que representaba un Destutt du Tracy y su escuela de los "ideólogos". El poeta Heredia comienza por cantar ante el Teocali de Cholula los restos de un pasado inmemorial. Un venezolano tan perspicaz como Fermín Toro dice en 1858 que los pueblos de Venezuela "parecen milenarios", y eso que en este país y en las Antillas nunca floreció una cultura indígena tan vetusta y refinada como las de México o el Perú. Aztecas e incas parecían, a la hora de la llegada del conquistador, hombres pertenecientes a una refinada decadencia, semejante a la del Imperio romano hacia los siglos III y IV d.C., cuando el emperador Justiniano hacía un supremo esfuerzo por resucitar la vieja estructura jurídica de la Roma antigua, y al mismo tiempo la Iglesia cristiana se oficializaba como tal en el Concilio de Nicea, allá por el año 385. "Acaso hayan venido a ser más, con el tiempo, los que ven la vejez en América que los que persisten en mirarla con la juventud de un Nuevo Mundo" (Uslar, *op, cit*., p. 32). Esta vetustez de la cultura indígena americana es un elemento paradójicamente importante para la constitución de América como un Nuevo Mundo, porque será un ingrediente esencial del mestizaje cultural que señalará nuestra especificidad de Nuevo Mundo. Por

supuesto, será un elemento que tendrá sus variantes y matices en las distintas zonas del nuevo mundo; aun hoy, la vieja cultura aborigen tiene diversos grados de importancia según se trate de países como México (piénsese, por ejemplo, en las investigaciones de un escritor tan distinguido como Fernando Benítez), o países como Venezuela, carentes de una cultura indígena tan desarrollada como pudieran ser las de Perú o Ecuador. Pero el hecho importante y global es que las culturas indígenas, pese a su diversidad, constituyen en su conjunto uno de los rasgos específicos de ese mestizaje que nos hace aparecer en la historia como un nuevo mundo.

La segunda observación que queríamos hacer parecería ser una mera cuestión de nomenclaturas, pero en realidad va mucho más allá. Cuando en este ensayo decimos "América" y nos referimos a esta como a un nuevo mundo, entendemos por tal nombre lo mismo que hoy suele llamarse América Latina, Iberoamérica, América Española, Indoamérica o cualquier otra denominación que según los gustos se le dé, entre las cuales acaso la más apropiada sea la de América Latina, porque la latinidad es realmente el elemento común que figura en el origen de nuestros países, aunque existan minúsculas regiones de habla anglosajona u holandesa, como Trinidad o Curazao, cuyos modos de ser culturales, por lo demás, son mucho más latinoamericanos que ingleses u holandeses, y que en todo caso no son sino la obligada excepción de la regla general. En un principio la América Latina era, territorialmente hablando, mayor que la actual, y se extendía a territorios que hoy pertenecen, políticamente hablando, a los Estados Unidos, país que como bien se sabe arrebató a México en el siglo XIX un buen pedazo de tierra, y compró a Francia por 10 millones de dólares el territorio que hoy ocupa Louisiana; también este país se anexó políticamente a países latinos como Puerto Rico, donde existe hoy en día una ambigüedad que se da en el orden de la lengua y de la ideología, pero que sin duda podemos considerar como país latinoamericano por la persistencia de su cultura original, anterior al zarpazo imperialista. Los llamados "chicanos", en cambio, se han asimilado a la cultura estadounidense, y de latinos no les quedan sino sus nombres propios. Ahora bien, ¿no

sería lícito o propio llamar también "americanos" a los ciudadanos de los Estados Unidos? ¿No constituye también esta nación un nuevo mundo? Mi respuesta es NO, por más que la parte norte del continente también haya sido "descubierta" y fuese algo desconocido hasta la llegada de los europeos. Digo NO, porque niego que a los Estados Unidos se les deba llamar "América" o "Norteamérica", y lo que es más grave aún: niego que la cultura estadounidense deba ser considerada, en sentido estricto, como una "nueva" cultura. En primer lugar, el nombre de "América" se lo dio Américo Vespucci a este subcontinente que hoy llamamos América Latina. Pero, en segundo término, la cultura de América Latina se engendró en unas circunstancias que le aseguran el carácter de "nueva" y original, y que le da su puesto en la historia y ante el porvenir; en tanto que la cultura de países como los Estados Unidos y el Canadá no es sino la de una "América inglesa" o, mejor dicho, una "Nueva Inglaterra", que se diferencia de Europa muchísimo menos que la cultura latinoamericana. Como dice el ya citado Uslar: "Su camino no ha sido el de crear diferencias, sino el de acentuar hasta el extremo algunos rasgos de la vida europea trasplantada" (*Op. cit.*, p. 33). De modo, pues, que no es propio llamar "América" a la parte norte de este continente, ni mucho menos llamarla Nuevo Mundo, porque en su conjunto no es más que un Viejo Mundo trasplantado a tierras nuevas. En América Latina se combinaron negros, indios e íberos; la religión católica que trajo España se matizó de mil modos distintos, se combinó con las creencias mágicas africanas y con la peculiar religión de los indígenas; la lengua se diversificó y matizó de mil modos, desde el "vos" hasta el "tú" o el "usted", desde el "vosotros" hasta el "vuestras mercedes"; la moral católica se transformó completamente; la presencia de "hidalgos" españoles que consideraban indigno el trabajo manual se combinó con la fuerza de trabajo negra y la habilidad indígena; la esclavitud como institución no impidió el cruce racial de españoles y negros; en fin, se dio aquí un mestizaje racial y cultural por completo distinto y específico. En los Estados Unidos los colonos ingleses evitaron a toda costa la mezcla racial con indios y negros: aún hay ominosas "reservaciones"; la moral

protestante, con su exaltación del trabajo y su filosofía utilitaria y dineraria, se trasplantó sin modificaciones desde Inglaterra hacia la "Nueva Inglaterra"; la esclavitud del negro, sin la cual, como decía Marx en 1847, "desaparecerían del planeta los Estados Unidos", prohibió terminantemente cualquier contacto racial entre blancos y negros; y si hubo algún mestizaje en los Estados Unidos, ello se debió al hecho universal de que todas las culturas han sido siempre productos de algún mestizaje, que en el país de Lincoln fue siempre mucho más cultural o "superestructural" (si se nos permite la metáfora de Marx) que racial o estructural. Todo esto hace de los Estados Unidos una grande y poderosa nación con una cultura y una estructura social y económica no solo distinta, sino contrapuesta a la de América Latina. Organismos como la Organización de Estados Americanos (OEA) resultan ser unos insoportables híbridos tanto en lo cultural como en lo político y económico: la presencia allí de los Estados Unidos tiene tanto que ver con Latinoamérica como con Australia. Tratados como el famoso TIAR o Tratado de Asistencia Recíproca entre todos los países "americanos" no son más que crueles fantasmas, como lo demostró a cabalidad la posición proinglesa de los Estados Unidos en el conflicto de las Malvinas, que ellos prefieren llamar Falkland. Sin embargo, estamos dispuestos a aceptar, casi como por inercia, que a los estadounidenses se los llame universalmente "los americanos"; y es que, al fin y al cabo, como bien lo decía el viejo maestro Andrés Bello y lo repitió hasta hace poco el maestro Ángel Rosenblat, el "criterio de corrección" lingüística lo fijan, por una parte, los buenos escritores y la gente culta, pero sobre todo el uso popular. Y, desde luego, el uso universal nos ha acostumbrado a llamar "americanos" a quienes en realidad no son más que ingleses trasplantados. Por supuesto, y finalmente, debemos también admitir que las características del nuevo continente descubierto han creado matices que diferencian a los estadounidenses de los ingleses. Por ejemplo, como decía irónicamente Oscar Wilde: "La única diferencia entre nosotros los ingleses y ellos los americanos es la lengua común". Pero esos matices se dan sobre todo en las costumbres y el estilo de

vida; en cambio, la estructura económica de los Estados Unidos es una perfecta continuación de la inglesa, solo que, como decía Marx en 1858, en los Estados Unidos se da el "capitalismo *a l'état pur*".

No está de más recordar aquí que el gran poeta estadounidense Ezra Pound, maestro del también grande y estadounidense –pero luego inglés– T.S. Eliot, escribió en una ocasión: "Los Estados Unidos son tal vez el único país del mundo que carece de un nombre propio". Pound, nacido en los Estados Unidos, fue, como Edgar Poe, más que todo un europeo. Su actitud hacia su país de origen, como la de Poe, fue una actitud que en otra parte he llamado "contracultural"; término que no podemos analizar aquí, pero que puede definirse de modo general como la actitud de un creador de cultura contra la ideología dominante, que no es otra que la ideología capitalista. En la teoría de Marx, la metáfora de la "superestructura" ilustra aquella parte de la sociedad que, sustentándose en la estructura social (y esta vez no es metáfora sino concepto epistemológico), engloba dentro de sí dos tipos de manifestaciones ideales que coexisten, pero que se contraponen en una lucha a muerte. Si la ideología se encarga de justificar y ocultar idealmente el mundo de la estructura social, la cultura tiene como finalidad específica lo contrario: penetrar a través de la niebla ideológica y hendir el bisturí –artístico o científico– en la escondida estructura social. Es el viejo tema que nos viene desde los griegos de la contraposición entre apariencia o fenómeno y la estructura o verdad esencial. Si entendemos la cultura como "la organización y distribución de los valores de uso" (Samir Amin, en *Eloge du socialisme*) –definición que yo comparto–, de ello se sigue que en una sociedad basada enteramente en valores de cambio, como es el caso de nuestra sociedad, no hay propiamente una cultura sino una contracultura, hecho perfectamente demostrable en el examen de la actitud de todos los poetas y artistas de los siglos XIX y XX, que nunca han podido disimular su desprecio hacia la burguesía. Particularmente en los Estados Unidos, donde los *hippies* de los años 50 y 60 inventaron el término "contracultura", los hombres creadores de cultura han actuado siempre a contrapelo del sistema social.

Esta teoría tiene muchas variantes y matices que, repito, no puedo examinar aquí, pero he creído conveniente aludirla porque en América Latina, o América a secas, también hay una contracultura, pues vivimos en una sociedad básicamente capitalista; pero entre nosotros, acaso por nuestro subdesarrollo estructural y por nuestro peculiar mestizaje, esa contracultura asume matices que la diferencian notablemente de la que hay en los países europeos o en los Estados Unidos. Nuestros creadores de cultura tienen, desde luego, que enfrentarse a una ideología capitalista y luchar contra ella, pero poseen además un mundo propio, lleno de valores de uso que aún permanecen incontaminados y que constituyen tal vez nuestra mayor riqueza cultural, y nos sitúa en una posición de avanzada ante el porvenir. Escritores como Gabriel García Márquez, Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges, no necesitan –a diferencia de un Poe, un Pound, un Eliot o la "generación perdida"– exiliarse espiritualmente para poder crear sus grandes obras. Pueden perfectamente sentirse integrados a todo lo mucho que tenemos de genuino, y así inventar en sus libros un mundo totalmente nuevo, que a veces se ha llamado "realismo mágico", o "lo real maravilloso" (Carpentier), o con otras denominaciones que subrayan eso que tan confusamente suele llamarse "nuestra identidad", y que no es otra cosa que nuestra novedad como mundo. No es que yo rechace de plano o por un excesivo afán de originalidad ese término tan trillado de "identidad nacional". Incluso estoy dispuesto a aceptarlo, pese a un cierto tufillo aristotélico[4] que despide. Pero no me parece que nuestro problema sea el de salir a buscar una "identidad" o inventarla, sino, en todo caso, el de rescatar algo que ya existe desde hace mucho tiempo. Tampoco me place mucho lo de "nacional", porque aunque nuestra historia ha llegado a cuajarse en distintas naciones, esa misma historia nos enseña que el ideal o la utopía revolucionaria (esto es, realizable, como dirían Mannheim, Bloch, Kolakowski o Marcuse) de nuestros héroes "nacionales" era precisamente el de

---

4 Véase en este volumen nuestro ensayo sobre "Nuestra famosa 'identidad' latinoamericana".

crear una América constituida globalmente como una gran nación, al modo como ello se logró en los Estados Unidos, con las diferencias del caso que ya hemos señalado. Basta hojear los escritos de Simón Bolívar para constatarlo. Yo no considero a Bolívar como un "venezolano", aunque esta afirmación pueda acarrearme todas las maldiciones de la Academia de la Historia o la Sociedad Bolivariana; Bolívar fue simplemente y nada menos que un americano. Por lo demás, la idea misma de "nación" se hace cada día más inútil y burguesa. Si una vez fue verdad que con la extinción del feudalismo aparecieron las naciones, esta noción burguesa tiende a desaparecer en el mundo actual. Podría decirse, sin exagerar, que en la actualidad no hay propiamente naciones, sino zonas del planeta, que no pasan de dos o tres. América Latina existe dentro de una zona de influencia que todos conocemos, matizada en algunos pocos casos (Cuba, Nicaragua) por influencias de otra zona no menos conocida. En particular, países como Nicaragua viven actualmente en una difícil tensión entre las dos grandes zonas de influencia. Pero lo que realmente nos debe importar no es aceptar incondicionalmente la influencia o vasallaje de ninguna zona de influencia, sino inventarnos un modo propio de vida política y social para alcanzar el anhelado desarrollo dentro de un clima de total libertad. A este clima lo llaman unos "democracia representativa", y otros lo llaman "socialismo". El término, como muy bien lo dijo hace tiempo el líder polaco Lech Walesa, es lo de menos. "Comunismo o capitalismo son palabras demasiado largas", declaró en una ocasión el líder de Solidaridad para deshacerse de un fastidioso periodista. Como todos tenemos, por humanos que somos, dentro del corazón una "máquina de preferir" (Ortega y Gasset), yo declaro sin problema alguno que prefiero el socialismo, pero a condición de que no se entienda por tal el llamado "socialismo real", que no es real ni es socialismo, al menos en el sentido que le dio Marx a la palabra "socialismo" en una obra como los *Grundrisse*, y que se nos presenta hoy a quienes queremos sinceramente comprenderlo no tanto como un pasado o un presente, sino como un futuro. Por eso escribí una vez en uno de mis libros, que bien podíamos aceptar que

ni Marx ni el marxismo estén "de moda", pero a condición de considerar a Marx como un futuro. Yo admiro muchísimo a la Revolución cubana, en todo lo que tiene de cubana o latinoamericana, pero no dejan de inquietarme ciertas frases que casi como por obligación o muy forzadamente pronuncia Fidel Castro, como cuando habló de "nuestra infalible amiga, la Unión Soviética".

Esto no quiere decir que en la práctica y en el pensamiento los latinoamericanos debamos aspirar a una "neutralidad" químicamente pura, que no sería más que una necedad histórica. Por el contrario, nuestro deber histórico consiste, hoy más que nunca, en librar un combate a muerte, con las armas si es preciso, con "la razón de las armas" y también con "las armas de la razón", contra todo ese inmenso arsenal ideológico, militar, económico, político, o simplemente la moral, las costumbres y el modo de vida (*Way of life!)* que se nos pretende imponer a la fuerza, a tórculo, con toda clase de amenazas que van desde las intervenciones militares hasta los bloqueos comerciales, o bien con exigencias perentorias como las de esa desmesurada deuda pública que nos quieren obligar a pagar en las condiciones más humillantes. Es muy cierto, claro está, que "nosotros" mismos (¡pero no todos nosotros, sino unos cuantos!) también somos culpables, no solo por haber contraído alegremente una deuda que no podemos pagar (al menos en el caso venezolano, fue producto de la súbita aparición, hacia 1974, de una inmensa riqueza petrolera que no supimos administrar –como alguien dijo– con criterio de escasez, sino con escasez de criterio, y que nos creó la falsa ilusión de tener "permiso" para contraer en pocos años una deuda gigantesca que ahora no podemos pagar no solo por su magnitud, sino porque la brusca caída de los precios del petróleo nos ha convertido de la noche a la mañana en un país en relativa indigencia, de la cual acaso podamos salir por la existencia, todavía, de una gran riqueza mineral, pero que en todo caso nos ha puesto de narices frente a un pequeño detalle que desde hace medio siglo habíamos olvidado, a saber: que la riqueza es producto del trabajo y que tenemos, por tanto, que dejar de esperar el maná y ponernos a trabajar); no solo –decía– somos culpables por haber contraído esa

deuda sin tomar previsiones elementales, sino que, además, en casi todos los órdenes de la existencia cotidiana hemos estado viviendo sin protestar mucho dentro de un vasallaje cultural, ideológico y económico, que nos ha convertido en una especie de caricatura que trata de imitar en todo las costumbres, el modo de vestir, de hablar y hasta el modo de caminar de un *way of life* que en realidad nos es totalmente extraño: un *alienum*. Si en alguna parte resulta empíricamente aplicable la teoría marxista de la alienación (Cf. mi libro *La alienación como sistema*, Caracas, 1983) es en este caso de América Latina. Objetiva y subjetivamente, hemos cedido nuestro ser a alguien que es otro y es hostil (*alienum*) o, dicho de otra forma, hemos enajenado nuestra riqueza material y espiritual y la hemos puesto en manos de una potencia que nos es extraña y hostil: es lo que Marx llamaba en 1844 y en 1858 "la alienación del producto del trabajo", o "la alienación de la actividad productiva", que es lo que los alemanes llaman *Entfremdung* o *Entáusserung*. "La alienación no se muestra tan solo en el resultado, sino también en el acto de producción, en el seno de la actividad productiva misma" (Marx, *Manuskripte 1844*, MEGA, Moscú, 1932). A lo cual hay que añadir un detalle muy importante, y es que esa potencia extraña y hostil es en buena parte el producto de nosotros mismos o, para decirlo en términos socioeconómicos, es la concesión casi gratuita de todas nuestras materias primas a una potencia que se ha alimentado de ellas desde hace más de un siglo, y que no nos ha devuelto a cambio más que mendrugos, debidamente condimentados con intervenciones militares, ideológicas y económicas. Estos mendrugos constituyen lo que eufemísticamente hemos convenido en llamar "subdesarrollo", que no es sino una forma de la alienación económica. En el Libro I de *El Capital,* Marx define la alienación con estas pocas palabras: "La alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio". Nosotros, bajo presión extranjera pero también con nuestra participación pusilánime, hemos estado dando ese paso universal y hemos constituido por encima de nuestro mundo propio y genuino una suerte de segunda naturaleza, que consiste en vivir sometidos a las leyes de la sociedad capitalista y en imponer a nuestra originaria cultura de

valores de uso el imperio de los valores de cambio. Se puede objetar, sin embargo, y no sin razón, que el nacimiento de América Latina coincidió con el nacimiento del capitalismo y que, por tanto, nuestra América tiene una relación estructural con ese tipo de sociedad: somos también, a secas, capitalistas. Pero no es menos cierto que nuestro capitalismo tiene características muy especiales, entre las cuales destacan lo que se ha llamado el subdesarrollo y la dependencia. Es decir, somos una formación histórica específica, una secreción necesaria del capitalismo desarrollado, y nuestro rasgo fundamental es el de ser una aberración histórica. Ya desde 1845 Marx había escrito que el gran capitalismo inglés tenía forzosamente que engendrar una periferia más o menos miserable y dependiente de las grandes metrópolis. Es lo que luego se ha llamado "proletariado externo", fenómeno que solo puede darse en un mundo concebido y creado históricamente como una totalidad, en la que el "mundo" entero juega el mismo papel que el "mundo" particular de, por ejemplo, la nación británica con su burguesía central y su proletariado miserable y explotado. El mundo como totalidad capitalista –y esta es la primera vez que algo así ocurre en la historia– es un mundo cerrado, como podría ser el mundo de la sociedad inglesa; y tiene, por tanto, su capitalismo central y desarrollado que se alimenta del valor creado por una fuerza de trabajo, cuyo poseedor es libre de venderla en el mercado de mercancías, pero que a cambio de ello es vilmente explotado y se convierte en un perfecto proletario que, en sentido estricto, no es "externo" al sistema sino que está dentro de él, como una parte cuya existencia es necesaria para el funcionamiento del sistema. Esto que decimos podría ser interpretado maliciosamente como una justificación y hasta como una defensa de la existencia histórica del malamente llamado "subdesarrollo"; es más, ello destruiría la idea absurda de considerar al subdesarrollo como una "aberración histórica". Pero por desgracia para los sensatos burgueses, lo que arriba hemos expuesto no solo nos permite considerar nuestra formación económica como una auténtica aberración, sino lo que es más grave: nos obliga o nos pone en el deber de denunciarla y combatirla con todas las armas de que dispongamos. Es cierto

que el subdesarrollo y la dependencia aparecen como secreciones naturales y necesarias del gran capitalismo, pero no es menos cierto que se trata de una formación o secreción histórica, es decir, superable. Es lo mismo que en 1858 nos decía el viejo Marx acerca de la alienación, en contra de lo que pensaba Hegel, quien identificaba alienación y objetivación y, por tanto, atribuía a la "esencia humana" la alienación como si fuera una parte constituyente de su ser mismo para toda la eternidad; la alienación debía considerarse como un fenómeno histórico y, por tanto, como algo superable históricamente. De otro modo carecerían de todo sentido palabras tales como "revolución social", "cambio de estructuras", etc. El subdesarrollo es una aberración histórica y, por tanto, es históricamente superable, lo mismo que nuestra alienación y el desposeimiento de nuestra riqueza, que en un tiempo fue a manos inglesas (a través de España) y ahora a manos yanquis; ellos tienen (o podrían tener) entre sus manos la posibilidad inmediata de combatir y destruir toda esa ideología que nos viene de fuera, y que pretende imponernos un estilo de vida que nos es totalmente extraño y nos enajena; esa larga lista de costumbres exóticas y postizas, o actitudes como las del clásico vaquero que sabe disparar y matar como un rayo, o esos héroes de pacotilla que se distinguen por su capacidad de hacer dinero a costa de los demás. Es la hora de que rescatemos nuestra lengua y nuestra habla, tan pervertidas por groseros neologismos anglosajones, sin que ello signifique que nos convirtamos en puristas o académicos; es la hora de que aprendamos a decir que el tanque de la gasolina está lleno y no que está *full*, o a decir ventana en vez de decir como en Puerto Rico: *window*, o simplemente a decir, ¡Hola!, en vez de *How are you?* Es también la hora de que nos pongamos a trabajar, estudiar e investigar para romper de una vez por todas esa pavorosa dependencia económica, tecnológica y científica a que estamos acostumbrados por pura inercia. Es así mismo el momento de no aceptar más nunca la imposición de modelos políticos que nos son extraños, ya sean capitalistas o "socialistas" en el mal sentido del término. Es la hora de que asimilemos a fondo toda la cultura occidental europea o la civilización de los Estados

Unidos, a fin de conservar de ellas lo que más convenga a nuestra identidad y superar dialécticamente todo lo que nos resulte extraño o postizo. Es el momento de rescatar toda nuestra raigambre hispánica, negroide o indígena, para saber quiénes somos realmente, qué clase de mestizos somos y cuál es nuestra novedad como Mundo. Es hora de que los poetas, los novelistas, los artistas plásticos, los músicos, los arquitectos, emprendan una labor creadora original y genuina que tiene la ventaja, ¡menos mal!, de que ya está empezada, pues el arte y la literatura siempre han tenido la virtud de adelantarse en el proceso del desarrollo social y cultural. Es la hora de hablar como César Vallejo de "mi burro peruano en el Perú, perdonen la tristeza", que nada tiene de ese socialismo que en la hora actual es un mundo enajenado, que económicamente no nos pertenece y que ha llegado a convertirse en nuestro propio enemigo. Por supuesto, ni la alienación, ni la ideología, ni la dependencia económica y cultural podrán ser nunca superadas de un modo absoluto o metafísico, puesto que siempre seguiremos siendo seres humanos dotados de la sana costumbre de cometer errores; pero lo que sí es perfectamente superable es el predominio social de la alienación, la ideología o la dependencia o, dicho de otro modo, si libramos el combate que tenemos que librar y nos jugamos la vida para rescatar nuestro mundo, podemos a mediano o largo plazo llegar a ser una sociedad libre y autónoma, con un desarrollo cultural, científico y tecnológico propios, armados para derrotar todo tipo de intervención imperialista, dotados de individuos "universalmente desarrollados" capaces de anular para siempre la "alienación universal" o *allseitige Entáusserung* (Cf. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, MEGA, Moscú, 1939, Einleitung).

A estas alturas, y a modo de reposo y sosiego para los lectores que acaso con razón vean en mí una especie de extremista o terrorista, debo aclarar que no soy extremista, ni terrorista ni mucho menos economista. En lo teórico, solo soy un poeta que se complace en leer con frecuencia a Marx, no solo porque él era dueño de un excelente estilo literario, sino porque ofrece una concepción de la sociedad que

considero vigente en sus aspectos fundamentales. Si empleo categorías tomadas de Marx, no es porque me considere un marxista de partido, ni siquiera un luchador; soy solo un modesto marxista de laboratorio, incapaz de liderizar ningún movimiento político, y para colmo cometo la traición a Marx de ser tan solo un soñador impráctico, que no respeta el principal criterio marxista de la verdad, a saber: la vinculación dialéctica entre la teoría y la práctica. En cuanto a la economía, solo conozco de esa ciencia social lo que he aprendido en Marx y en la lectura de algunos economistas contemporáneos como, por ejemplo, el muy agudo Joseph Schumpeter, o el simpático lord Keynes; o el irónico y demoledor John Kenneth Galbraith, quien en uno de sus libros escribió un ensayo titulado nada menos que "La tumba de Marx", que es quizá lo más inteligente que se ha dicho en contra de Marx. En cuanto a lord Keynes, quien era un típico producto de Oxford, fue un hombre "inadaptado, que aborrecía las virtudes burguesas, pero era demasiado civilizado para simpatizar con las medidas violentas" (Schumpeter); además, Keynes partió de la economía marxista y no de la economía clásica, si bien arribó a un modelo de desarrollo distinto, pero que nos compete en mucho, pues no solo se convirtió en un modelo muy popular, sino que percibió al capitalismo como "incapaz de ajustarse hasta lograr el pleno empleo por sí solo", detalle que nos interesa mucho en estos países donde el capitalismo ha agravado hasta límites alucinantes el desempleo. Por otra parte, lord Keynes afirmó "la presencia del Estado en la economía, la conveniencia de que el Estado actúe como conductor del desenvolvimiento económico en una sociedad capitalista", como lo dice él mismo en su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, en una afirmación doctrinaria que está hoy de moda entre los Gobiernos latinoamericanos y su famoso "capitalismo de Estado"; muchos Gobiernos han aplicado políticas keynesianas, aunque críticos como Klein las hayan juzgado ya "inaplicables"; en todo caso, como bien lo señala el economista Otálvora, Keynes sigue ejerciendo fascinación porque "al aplicarse la propuesta keynesiana sobre la relevancia del Estado en la economía, se está aceptando que, en muy buena medida, el grado de bienestar de cada uno de nosotros

es responsabilidad de las acciones del Gobierno" (Cf. *El Universal*, Caracas, 25-5-86). De todo esto resulta la paradójica e incómoda situación en que me he puesto yo mismo al ofrecerle irresponsablemente un reposo o un descanso al fatigado lector, pues inesperadamente nos hemos vuelto a situar en el centro mismo de la contienda. De modo, pues, que no nos queda otro remedio que seguir "echando plomo", como decían los guerrilleros venezolanos cuando existían, allá por los años sesenta.

El Estado se define por su composición de clases. El Estado es, como dijo una vez el enloquecido Althusser, un "aparato ideológico", es decir, un instrumento de dominación. Si nos limitamos a echar un vistazo a las formas que asume el Estado en América Latina, encontraremos un elemento común, al menos en aquellos países donde el Estado se rige por una "democracia representativa" y "pluralista" (dejamos de lado los regímenes militares, porque en ellas "el Estado soy Yo", como en el Paraguay del eternizado Stroessner, o "el Estado somos nosotros, los militares", como ocurría hasta hace poco en Argentina o Uruguay). Ese elemento común es el predominio casi total de un partido político que, aunque públicamente se presente como representante de varias clases sociales, en cuanto partido de gobierno ejerce un poder unilateral en el que confluyen diversos intereses de clase, cuyas diferencias desaparecen desde el momento en que el Estado y su partido dominante satisfacen convenientemente aquellos intereses y los unifican en un interés supremo, que en apariencia es el de mantener la "democracia" igualitaria, pero que en su realidad o estructura no es sino el beneficio económico, que es la ley natural de toda sociedad capitalista. De este modo, empresarios y obreros coinciden en formar, conjuntamente con el partido dominante, eso que en Venezuela se ha llamado un "Pacto Social" en el que todos salen ganando. Tal es, en líneas muy generales, el elemento común en los estados democráticos latinoamericanos[5] . Pero esto tiene, por supuesto, muchos bemoles y matices que no conviene

---

5 Véase, al respecto, el reciente libro del economista Héctor Silva Michelena: *América Latina: Economía política de la democracia*. Caracas, 1986.

dejar de lado. En primer lugar, los empresarios privados, por ser poseedores de un buen tanto por ciento del capital, obtienen beneficios económicos mucho mayores que los que perciben los obreros: su ley, como siempre, es la ya tradicional "maximización de las ganancias", que obtienen por partida doble gracias a la "confianza" del Gobierno, por una parte (confianza muchas veces lograda por el financiamiento privado de campañas electorales), y por la otra, gracias a la explotación que practican en sus empresas privadas, allí en "el taller oculto de la producción" (Marx, *Das Kapital*, I, 1). Por otra parte, los empresarios privados participan, junto a otros sectores como los funcionarios públicos o la burocracia obrera, en el festín de la corrupción, que es también ley natural del capitalismo (aunque ya decía Cristo por boca de San Lucas: "El rico es un bandido"). Hasta hace poco, muchos empresarios privados venezolanos obtenían de una dependencia oficial llamada "Recadi"[6], digamos que una cantidad de 10 millones de dólares preferenciales (a 4,30 o 7,50 bolívares por dólar) para financiar unas presuntas empresas fantasma en el exterior; estas empresas fantasma pertencían a los propios empresarios que habían solicitado esos 10 millones de dólares preferenciales otorgados por el Gobierno, y lo que sigue se cae de maduro: se autodevolvían a Venezuela esos 10 millones de dólares y los cambiaban en la Bolsa de Valores a razón de unos 20 bolívares por dólar, con lo cual obtenían un beneficio de 157 millones de bolívares, restándole ya los 43 millones de bolívares que pagaron para comprar 10 millones de dólares a razón de 4,30 bolívares por dólar. ¿No es un negocio redondo? Pues bien, ese negocio se denomina corrupción, y toda esa tremenda cantidad de dinero es una simple y llana estafa al Estado, el mismo Estado que deposita su "confianza" en los empresarios privados. No es, pues, una mera cuestión laboral; es una cuestión penal. Menos mal, dicho sea de paso y para no ser injustos, que el actual Gobierno de Venezuela ha encontrado

---

6 Régimen de Cambio Diferencial, que funcionó entre 1983 y 1989 (Nota de la edición).

una manera de frenar momentáneamente ese tipo de operaciones corruptas; así, se ha creado una ley o decreto según el cual todas las importaciones de maquinarias u otras mercancías deben primero ser traídas al país y evaluadas aquí, y solo después de una rigurosa evaluación se otorgarán los dólares preferenciales que realmente necesiten los empresarios importadores. Loable medida, que con toda sinceridad debemos aplaudir y respaldar y pedirles a los dioses que se mantenga y perfeccione, pero mucho me temo, sin ser exageradamente pesimista, que los empresarios privados, con su conocida astucia de zorros generalmente aprendida en los Estados Unidos (donde esa astucia llega a límites alucinantes; no tan necesaria allá como aquí, pues allá los empresarios, que a veces son parlamentarios, pueden hacer lo que les dé la gana, salvo evadir impuestos), encuentren a corto o mediano plazo algún resquicio por donde filtrar su corruptela. Para eso tenemos un Estado y una sociedad capitalista que tarde o temprano, según sea la cantidad de dinero que los empresarios empleen en el soborno político, encontrará alguna justificación para la maximización de las ganancias empresariales. ¿Y el combate a la corrupción? Bah, esa es una mera cuestión moral sin demasiada relevancia; ya lo dijo Napoleón: "*La politique, c'est le destin*: el destino es la política".

Pero hay otro detalle: la clase obrera. En países como Venezuela, pero también en muchos otros de América Latina, la base laboral es dirigida por una burocracia sindical que no solo forma parte de ese "Pacto Social" de que hemos hablado, entre obreros, empresarios y Gobierno, sino que no tiene inconveniente alguno en declarar (como lo hizo el 1° de mayo de 1986 el presidente de nuestra máxima central obrera: que "vivimos en una sociedad capitalista, somos nosotros mismos capitalistas sin dejar de ser obreros, y podemos esperar confiadamente en que el Gobierno y los empresarios privados nos concedan todas las reivindicaciones que nosotros valientemente les exigimos". Cito de memoria, pero apuesto mi nariz a que no me aparto ni un milímetro de lo que dijo en esa ocasión memorable el Presidente de la Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV). Era una ocasión memorable, porque se cumplían cien años de la matanza de

Chicago y cincuenta de la creación de la CTV. ¿Qué significa esto? Esto significa, en primer lugar, que esta clase obrera, o al menos su dirigencia, ha dejado por completo de ser una clase revolucionaria, que se contenta tan solo con exigir más o menos retóricamente unas cuantas "reivindicaciones" o "reformas". Se dirá que esto debe considerarse como un triunfo capitalista y una negación de las vetustas ideas de Marx sobre el proletariado como clase esencialmente revolucionaria. Pero falta un segundo detalle: una cosa es lo que dice la dirigencia sindical, que obtiene buenos beneficios del Gobierno y hasta participa en él, y otra muy distinta es la que puede pensar o sentir, ya sea en su conciencia o en su preconciencia (admitamos el diorama de Freud), el obrero perteneciente a la base laboral, que sigue siendo, a pesar de todas las "reivindicaciones" o los decretos de un "salario mínimo" (que por cierto no alcanza para nada, ni siquiera para comer y restituir la fuerza de trabajo), un individuo vilmente explotado, un miserable que es engañado por su propia dirigencia que habita en la capital y pertenece por sus ingresos a la clase media alta; un proletario al que se le extraen grandes cantidades de plusvalía absoluta y relativa (ya sea por trabajar más horas de lo debido, en el primer caso, o por trabajar menos horas gracias a la incorporación de maquinaria o computadoras sustitutivas, en el segundo); en fin, un paria que bien poco puede ufanarse de vivir mejor que aquellos proletarios de que hablaba Marx en el siglo pasado. Pero hay más: después de su jornada de trabajo, el obrero se va a su casa a ver televisión, es decir, a someterse al imperio de una ideología dominante que no solo lo pone a soñar en una vida mejor, si consume Coca-Cola o gasta todo su dinero en un automóvil de "clase", sino que le sigue extrayendo plusvalía; solo que en este caso se trata de algo que hace años se me ocurrió llamar "plusvalía ideológica", que consiste en un excedente de trabajo o energía psíquica que es perfectamente controlado por el *marketing*, y que tiene el grave rasgo de no quedarse en el puro reino de lo espiritual, sino que se convierte en un soporte importantísimo del consumo innecesario de mercancías y de la extracción de plusvalía material. "*Today, the ideology is in the process of production itself*", escribió una vez Herbert Marcuse: "La ideología, hoy, está inserta en el proceso mismo de producción".

¿Y los partidos de "izquierda"? Pues bien, gracias. Dudo mucho de que exista en América Latina un solo partido de "izquierda" que asuma como misión aquella que le otorgaba Marx al *Kommunistische Partei* en 1848; esto es, crear en la clase obrera un grado de conciencia (de clase) que la convierta en una clase revolucionaria, en la misma medida en que esa conciencia sabrá identificar con toda lucidez a sus enemigos y explotadores. No hay ningún partido político que sepa sumergirse en esa preconciencia pervertida ideológicamente que hace de los obreros unos autómatas al servicio del capital, y despertarlos analíticamente a una conciencia que, al ser asumida como tal, no puede convertirse en otra cosa que una conciencia subversiva.

Igual o peor situación es la que vive esa especie de clase o conglomerado informe que solemos llamar con propiedad "los marginados". Marx, desde luego, no pudo sino avizorar muy lejanamente el surgimiento de tales grupos marginados; a lo sumo, se refirió al "lumpenproletariado", pero este, en todo caso, seguía siendo a sus ojos un proletariado, por lo cual nada puede decirnos Marx sobre este fenómeno típico de las urbes latinoamericanas. Los marginados viven en las favelas de Río de Janeiro, o en los cantegriles de Montevideo, en los cerros de Caracas, o pertenecen a "los hijos de Sánchez" en Ciudad de México. Su rasgo fundamental, que los diferencia del proletariado, es que están fuera del aparato productivo y logran subsistir precariamente mediante una economía primitiva de "trueques" (cambiar dulces por frijoles, por ejemplo), o bien dedicándose a lo que tantos se dedican: a la delincuencia, a la venta ilícita de loterías clandestinas, a las drogas, etc., en lo que, por lo demás, no se diferencian mucho de las clases adineradas, que practican eso que el criminólogo Sutherland llamó el *white collar crime* o delito de cuello blanco. Sin embargo, los marginados no están totalmente fuera del aparato productivo: también a ellos se les explota plusvalía ideológica, trabajo psíquico excedente que la cotidiana televisión en la que encuentran su única felicidad se encarga de extraerles en grandes cantidades que, lo repito, se convierten en un soporte del sistema de producción material. Ellos ignoran por completo, mucho más que

los ya adormecidos obreros, la explotación de que son víctimas; y no hay partido político alguno que suba a sus ranchos para hacerles comprender ese cruel hecho, para suministrarles un método de lucha, una organización revolucionaria que los saque de su sopor y los convierta en combatientes contra la ideología que los explota. Si yo perteneciera a algún partido político, lo primero que exigiría a los militantes sería capacitarse intelectualmente para organizar y despertar a esas grandes masas informes que constituyen un potencial revolucionario de primer orden. En las elecciones de 1968, un nombre tan lejano y tan burdo como el de Marcos Pérez Jiménez arrastró, sin necesidad siquiera de la presencia del exdictador, y con una mínima campaña, la tremenda cifra de 400 mil votos de los marginados. Para los que consideran casi imposible destruir la gran barrera de los partidos dominantes, los marginales constituyen un reto y una posibilidad enormes, que desgraciadamente hasta ahora han sido preteridos u olvidados.

La pregunta es entonces la misma que una vez se hizo Lenin: "¿Qué hacer?". Yo pienso, con toda la esperanza que me queda después de tantos años vividos como poeta al borde de la muerte, que esta es la hora en que América Latina debe despertar de una vez por todas. Es la hora de que investiguemos nuestro pasado y nuestro presente, a fin de rescatar para el porvenir nuestro inmenso reservorio material y espiritual de Mundo Nuevo. Es la hora de que partamos de lo que realmente somos: un mundo mestizo perfectamente diferenciado y original, del que dijo Rubén Darío: "¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?"; es la hora de cantar, como Pablo Neruda: "Águila sideral, viña de bruma. / Bastión perdido, cimitarra ciega. / Cinturón estrellado, pan solemne. / Escala torrencial, párpado inmenso", o más sencillamente:

En Cholula los jóvenes visten
su mejor tela, oro y plumajes,
calzados para el festival
interrogan al invasor.

Es la hora, en fin, de que todos los desheredados y humillados de este Mundo Nuevo se despierten de pronto y eleven a su conciencia la necesidad de destruir a los políticos vasallos, que los engañan y les prometen cada cierto tiempo el "paraíso perdido", para luego decepcionarlos y hundirlos en el tedio y la miseria; así como también echar a patadas a los empresarios corruptos y crear un sistema social en el que sea obligatoria la distribución de la riqueza según las necesidades, y también trabajar para satisfacer las necesidades de los hombres y no las necesidades del mercado. Es finalmente la hora de combatir con todas las armas, tanto la razón de las armas como las armas de la razón, para lograr nuestra definitiva independencia, que los héroes de comienzos del siglo pasado conquistaron en lo político, y que nosotros debemos completar con la independencia económica y cultural, a fin de que lleguemos realmente a ser hombres del Nuevo Mundo, los hombres de América y, ¿por qué no?, los hombres del porvenir.

Todo esto suena, por supuesto, a utopía. Pero no hay mejor manera de definir al ser humano completo y dueño de sí mismo, que señalarlo como el único ser en toda la creación que es capaz de realizar sus sueños, y hacer que la utopía o "Edad de Oro" perdida en el tiempo se convierta en una realidad hermosa, pura, eficaz y libre. ¡*O tempora, o mores*!, gritaba Agustín. Respondámosle: Ya es la hora de cambiar los tiempos y las costumbres; es la hora de transformar nuestro Mundo.

Caracas, mayo de 1986

Octavio Paz y el marxismo latinoamericano

Dentro de un clima de amplio respeto intelectual, me voy a permitir hacer algunas observaciones críticas sobre ciertas afirmaciones del gran escritor mexicano Octavio Paz. El respeto se lo merece porque es un notable poeta y un mejor ensayista, y las críticas también se las merece por aquello de que lo cortés no quita lo valiente, y por ciertas aseveraciones suyas sobre el marxismo latinoamericano. Paz se confiesa políticamente socialista y demócrata, aunque no "socialdemócrata". En su juventud (hoy tiene 67 años) se sintió atraído por el marxismo, pero el auge estalinista lo decepcionó y lo llevó a coquetear durante un tiempo con Trotski. Hoy en día es un pensador que examina críticamente las sociedades del Este y del Oeste, que no acepta los sistemas imperantes porque unos están basados en el dinero y el placer, y otros en el colectivismo burocrático. Paz cuestiona la moral capitalista y también la moral de los países que se autodenominan socialistas, en especial la Unión Soviética por "profundamente reaccionaria". En cuanto a los marxistas latinoamericanos, "pienso –dice– que si hay un sector profundamente reaccionario en América Latina, es el intelectual izquierdista". Estos intelectuales sufren una "intoxicación", un "vicio intelectual" y viven sumergidos en "la superstición del siglo XX". En cuanto a Cuba, esta "era una suerte de burdel

estadounidense y ahora es un cuartel soviético, una colonia burocrática". Tales son los conceptos más resaltantes de Octavio Paz, según se lee en un artículo de Alan Riding para el *New York Times*.

Aunque me parece una injusticia expresarse así de Cuba, en general comparto las prevenciones de Paz con respecto a las sociedades llamadas socialistas. El socialismo es, en principio, un modelo teorético (que los filósofos de la ciencia llaman "ideal y simbólico", como lo es también el modelo de democracia para la ciencia política) que fue diseñado por Marx. Este modelo –cuyos rasgos no puedo entrar aquí a caracterizar– está lejos de haberse convertido en realidad. La sola existencia de una economía mercantil y monetaria, y la sujeción del trabajo al salario en las sociedades "socialistas", bastaría para probar que sigue allí existiendo la alineación capitalista, adobada con el condimento de la nueva lucha de clases que implica la todopoderosa burocracia. Paz debería haberse quedado en la preferencia por Trotski, quien fue el primero y más genial de los críticos del falseamiento del socialismo, y que por ello fue asesinado en México. Un *Tratado de economía marxista* como el del belga Ernest Mandel –de filiación trotskista– se corresponde, a mi juicio, con la correcta interpretación de la economía actual, tanto de los países capitalistas como de los socialistas. En ese vasto libro, al que considero como "El Capital" de nuestro siglo, Mandel dedica un capítulo a la enumeración de los rasgos que debe tener un modelo socialista como el de Marx, y que no se corresponden casi nunca con las sociedades "de transición hacia el socialismo"; y que, en cambio, es formulable a partir de ciertas tendencias observadas en la sociedad capitalista desarrollada, donde el proceso de socialización es innegable, aunque siga estando en contradicción con el modo privado de apropiación, que diría Marx[7] .

Estos economistas, sociólogos, antropólogos y filósofos viven, por supuesto, en perpetuo combate con los intelectuales izquierdistas que entienden el marxismo como un catecismo inviolable.

---

7 Sobre el modelo del "Socialismo futuro", véase el ensayo "Teoría del Socialismo", en mi libro *Humanismo clásico y humanismo Marxista*. Caracas, 1983.

Tienen que luchar –por qué no decirlo– contra ciertos partidos comunistas que son como los alabarderos del internacionalismo soviético. Tal vez lo que le ocurre a Octavio Paz es sentir un cierto "reconcomio" por los denuestos de que lo ha hecho víctima el Partido Comunista Mexicano. Pero eso no tiene razón de ser así, porque si los intelectuales marxistas se van a guiar por los denuestos de los partidos comunistas, terminarán petrificándose, como les ocurre a esos mismos partidos, o pasándose al bando contrario: el bando capitalista. Hay que examinar con serenidad lo que ocurre en las distintas sociedades socialistas. No se puede meter en un mismo saco a países como la URSS, la Hungría de 1986 y Yugoslavia. En este último país desde hace décadas se lleva a cabo un experimento de autogestión y participación obrera que no tiene parangón en ninguna parte, y que constituye uno de los rasgos centrales del modelo socialista de Marx. En Cuba, pese a la desgraciada dependencia soviética, el grado de participación colectiva es impresionante, según afirman sociólogos no cubanos que han estudiado el caso en la isla; no hay analfabetismo, no hay prostitución, no hay delincuencia; a los artistas e intelectuales no se les impone una estética como ese mal llamado "realismo socialista" de la URSS, contra el cual escribió brillantemente el Che Guevara. Y en Hungría los obreros ya tienen acciones en los bancos…

Si Octavio Paz se confiesa socialista, tiene que comprender que la única manera de serlo es creando categorías marxistas nuevas.

Yo no sé si Paz conoce debidamente a los integrantes de lo que los europeos llaman la escuela latinoamericana, pero en todo caso debería ponerse a refutarlos para poder afirmar que en este continente todos los marxistas están trasnochados y dominados por la superstición. Yo no entiendo cómo se puede ser socialista sin Marx. Yo no entiendo cómo se puede hacer la crítica radical del capitalismo, que Octavio Paz hace, sin caer en el socialismo marxista, ¡el de Marx, no el de los epígonos burocráticos! Hacer la crítica del capitalismo desarrollado implica observar las tendencias empíricas que lo conducirán a su extinción a largo plazo. Sigue en pie la predicción de Marx sobre el surgimiento del socialismo en el

capitalismo desarrollado. Precisamente, el hecho de que los socialismos nacidos en naciones poco desarrolladas anden cojitrancos es la mejor demostración de lo que dijo Marx. Hay que luchar, amigo Paz, para acelerar la descomposición de la actual sociedad.

Paz ataca al marxismo latinoamericano por ser, según él, repetitivo, exhausto. Los mismos europeos, a pesar de su tradicional colonialismo ideológico, han tenido que reconocer públicamente la existencia de lo que ellos llaman "la escuela latinoamericana". Esta es una escuela que tiene representantes en casi todos nuestros países, y que se dedica fundamentalmente a la creación de una teoría marxista del subdesarrollo. Se basa, por una parte, en la interpretación de ciertos pasajes de Marx –en especial de *La ideología alemana* y de los *Grundrisse*, amén de *El Capital*– que se refieren a la acumulación originaria de capital, al desarrollo del mercado mundial con la creación de polos de riqueza y miseria, y a las sociedades precapitalistas; y por otra parte, se basa en la investigación minuciosa de los países subdesarrollados. En África, economistas como Samir Amin, senegalés de alto vuelo teórico cuya capacidad pude apreciar personalmente, también han formado una escuela para la interpretación de su subdesarrollo. El llamado Tercer Mundo está llamado a convertirse en la vanguardia del marxismo actual. En lo que a mí concierne, digo sin falsa modestia que he publicado en México y en Venezuela libros donde se pone en la picota las teorías de los marxistas europeos –con pocas excepciones– sobre la alienación y la ideología. En México, Octavio Paz puede encontrar en la Universidad Nacional Autónoma a economistas como Alonso Aguilar Monteverde o Fernando Carmona, quienes han escrito libros sobre la interpretación marxista del subdesarrollo. También puede leer los libros de André Gunder Frank, que son una vivisección teórica de nuestras sociedades. En Venezuela puede leer los libros de economistas marxistas como Armando Córdova, Héctor Malavé Mata, D.F. Maza Zavala o Héctor Silva Michelena, por nombrar solo algunos. En Brasil puede leer a Darcy Ribeiro, a Fernando Henrique Cardoso o a Theotonio Dos Santos; en Perú puede leer a Aníbal Quijano o a José López Soria, y

así sucesivamente, no sigo mencionando nombres porque tendría que llenar todo el espacio de que dispongo para este fragmento.

Finalmente, pienso que un hombre tan inteligente como Octavio Paz no tiene derecho a ignorar estas cosas. Mientras lo haga, estará en la fácil posición de *Au Sesuss de la melée,* por encima de la contienda, y ese es un lujo que no puede permitirse un intelectual como Paz, cuya autoridad espiritual lo compromete.

Nuestra famosa "identidad" latinoamericana

Leí con mucha atención y agrado el sintético artículo que publicó el señor Nelson Osorio T., el domingo 1° de junio de 1986 con el título de "Las literaturas del Caribe y nuestra América". En general, mi punto de vista sobre este tema no difiere demasiado del que expone Osorio. Sin embargo, me parece justo y apropiado hacerle unas cuantas observaciones críticas, en beneficio de los muchos lectores que, por culpa de ciertas insinuaciones del señor Osorio, pueden hallarse sumidos en la más terrible de las confusiones: no saber a ciencia cierta quiénes son realmente, ni cómo son, ni cómo se escribe una literatura que pueda llamarse con propiedad americana (entiendo por América a secas lo que suele denominarse América Latina, o también otros nombres bastante impropios como "América española", "Indoamérica", etc.; por dos razones: primero, porque a pesar de ciertos elementos no latinos del Caribe, el resultado histórico comprobable es que lo que nos define en nuestro origen "colonial" es la latinidad; y segundo, porque Américo Vespucci y otros le dieron el nombre de "América" tan solo a este subcontinente que conocemos como América Latina, en tanto que la mal llamada "Norteamérica" no solo no tiene originalmente ese nombre –bien lo dijo Ezra Pound: "Este es el único país del mundo que no tiene nombre propio"–, sino lo que es más grave:

nunca fue propiamente "América" ni jamás fue un "Nuevo Mundo", sino, como ha escrito Uslar Pietri: "Su camino no ha sido el de crear diferencias, sino el de acentuar hasta el extremo algunos rasgos de la vida europea trasplantada"; de suerte que los Estados Unidos son tan solo una "Nueva Inglaterra", con diferencias tan flacas como ciertas costumbres más o menos grotescas, y una cierta "manera de vivir" o *way of life*; y en cuanto al idioma, lo más claro es aquello que irónicamente decía Oscar Wilde: "Lo que nos diferencia a nosotros los ingleses de ellos los norteamericanos es la lengua común". Pero, en fin, como el uso es el criterio de corrección lingüística, dejemos que la gente, y en particular los europeos, sigan llamando a los gringos "los americanos"). Pero volvamos al amigo Osorio, después de este paréntesis tal vez demasiado largo y agresivo.

Dice Osorio de la reciente novela de García Márquez, *El amor en los tiempos del cólera,* que "mientras en amplios medios de la población (sobre todo, entre los jóvenes y los estudiantes) se la lee con entusiasmo y se comenta y difunde, en el sector que responde a lo que pudiéramos llamar la cultura ilustrada, las opiniones están ásperamente divididas". Sinceramente no entiendo esto, tal vez porque acaso mi ignorancia no me sitúe entre la "cultura ilustrada"; pero lo cierto es que en lo que respecta a esa gran cantidad de "jóvenes y estudiantes" y otras capas no tan "ilustradas", yo no veo manera alguna de saber lo que ellos piensan o sienten hacia esa novela; que yo sepa, en nuestro país ningún joven o estudiante u hombre de "la masa" ha expresado públicamente y por escrito opinión alguna. De modo que no hay manera de comprobar empíricamente la afirmación de Osorio, aunque, por supuesto, tanto él como nosotros tengamos derecho a "intuir" lo que muy probablemente sea cierto, es decir, que la juventud y las grandes masas sienten una gran admiración hacia esa espléndida novela del Gabo. En lo que respecta a los representantes de la "cultura ilustrada", podemos decir casi lo mismo. Yo no sé de ninguna polémica (al menos en Venezuela) entre la gente culta, a propósito de los valores literarios de esa novela; o al menos de una opinión culta que haya esgrimido una posición crítica o polémica sobre el tema.

Puede ser que en los corrillos universitarios y académicos (cuando aún se podía andar por esos corrillos o corredores, que hoy huelen a eso que los griegos llamaban *pedos* y los latinos, como Petronio: *Strepitus obscenus*, y que parecen más bien territorios azotados por el cólera) se haya discutido o se siga discutiendo ásperamente sobre el valor literario o cultural de la novela en cuestión, pero no hay modo de comprobarlo porque nadie se ha tomado la molestia, que yo sepa, de escribir y publicar una opinión y una valorización a profundidad del texto de García Márquez. Por mi parte, si es que interesa mi opinión y si es que por azar pertenezco a la "cultura ilustrada", confieso que la novela me parece tan grande y tan bien escrita como los mismísimos *Cien años de soledad*; solo que, como es ya costumbre en García Márquez, en este caso él inaugura un nuevo estilo, o al menos una nueva manera de narrar y de inventar personajes que, por lo demás, pueden seguir siendo considerados como "realismo mágico" o como obra "auténticamente latinoamericana", según se prefiera. Así como *El otoño del patriarca* representó estilísticamente, por su escritura asmática, una ruptura con la novela anterior que ganó el Premio Nobel, la *Crónica de una muerte anunciada y El amor en los tiempos del cólera* significan la creación de un modo de narrar que tiene características específicas: el ritmo de las frases es mucho más ondulado y largo, la historia contada es más lineal y menos truculenta; el sentimiento dominante es un puro y simple *amour-passion,* más o menos decorado, con anécdotas de *amour fou, amour physique* y, en fin, el juego de las metáforas es mucho más sobrio. Sin embargo, como decíamos, se trata siempre del mismo gran novelista americano, y permanecen intactos ciertos rasgos comunes a toda su producción. Para poner un solo ejemplo, citemos una frase aparentemente inocua: "Y el ángel de la muerte flotó un instante en la penumbra fresca de la oficina, y volvió a salir por la ventana dejando a su paso un reguero de plumas" (*El amor en los tiempos del cólera*, pp. 158-159). Lo característico o específico reside en introducir primero una vieja y desgastada metáfora: "El ángel de la muerte", para luego desprestigiarla lindamente diciendo que el tal ángel se fue por la ventana "dejando un reguero

de plumas", cosa que no le acontecía, valga el caso, a los ángeles de Bécquer o de Rubén Darío. Otro tanto ocurre cuando en medio de una larga, seria y casi religiosa meditación de Florentino Ariza, este se da cuenta de pronto y como por súbita sorpresa de que "El mundo se divide entre los que tiran y los que no tiran".

Osorio trata de explicarnos esa presunta división de opiniones entre la gente culta: "La formación de este último sector es programáticamente exógena, por lo que tiende más a una integración pasiva con la llamada cultura occidental, que con la realidad inmediata del mundo que habitamos". Y para ponerle la tapa al frasco, añade rotundamente: "Y de algún modo Florentino Ariza, el personaje central de la novela, es un anti-Werther, un personaje desopilante (en el doble sentido del término) que rompe con el paradigma del amor 'occidental' que Denis de Rougemont diseñara en su ya clásico estudio". Yo no veo, por más que me esfuerzo, por ninguna parte esa formación "programáticamente exógena" del sector culto, y mucho menos alcanzo a ver esa presunta "integración pasiva" con la cultura occidental que lo haría olvidar el mundo real en que habitamos. Es cierto, sin duda, que abundan los intelectuales europeizantes que asumen la cultura europea –es decir, la que va desde Homero hasta Marguerite Duras, pongamos por caso– como una cosa postiza, completamente desvinculada de la realidad cultural y social americana. Pero ese hecho lamentable no le da a nadie derecho a decir que todo el sector culto, o lo mejor de él, asuma esa posición. Por el contrario, tanto en Venezuela como en el resto del subcontinente, es mucho mayor el número de gente culta (intelectuales o no, pero inteligentes) que ha sabido integrar toda la inmensa riqueza de la cultura europea a la riqueza particular nuestra, que proviene del mestizaje cultural entre europeos (sobre todo españoles y portugueses, indios y negros). Jorge Luis Borges, a quien tanta gente mira como un europeo y hasta como un inglés, ha declarado que tanto él como su obra son algo perfectamente mestizo. El mismo Andrés Bello ya hablaba de eso, aunque en su poesía (no en sus ensayos) estilísticamente fuese un europeo y redujese su americanidad a una enumeración superficial de

nuestros frutos y demás vegetales. Alfonso Reyes, quien traducía a Homero o a Chesterton, decía que él era un mexicano rajado. Uslar Pietri ha dicho hasta el cansancio que nosotros somos mestizos, y que en ello reside nuestra "identidad". Y en fin, todos los grandes poetas, desde Darío hasta Vallejo y Neruda, han sido profundamente americanos; así como nuestros mayores novelistas, desde Gallegos hasta García Márquez, han creado mundos perfectamente americanos, para no hablar de indigenistas, como Juan Rulfo o Fernando Benítez, como Miguel Ángel Asturias o José María Arguedas; o cantores de la negritud como Nicolás Guillen y Miguel Otero Silva (*"negro negrit..."),* o algunos poetas caribeños de habla francesa, como Corbin o Césaire.

Vayamos ahora a la segunda parte o tapa del frasco de la afirmación de Osorio. Según él, Florentino Ariza ("personaje central de la novela", cosa que es solo verdad a medias, pues Fermina Daza tiene el mismo rango) es un "anti-Werther", un personaje "desopilante" (supongo que este feo vocablo que sin embargo tiene prosapia castellana, según Covarrubias, querrá decir distinto o abierto o rompetrabas) que "rompe con el paradigma de amor 'occidental' que Denis de Rougemont diseñara en su ya clásico estudio". Esto no es más que otro disparate. Florentino Ariza no solo no es un "anti-Werther", sino que tiene muchísimo que ver con el personaje de Goethe. Por más caribeño que sea, el amor que él siente por Fermina Daza es un amor romántico que, en cuanto amor, no se diferencia en nada de la locura mística que sentía Werther por Carlota o Lotte. Era lo que Stendhal llamó un *amour-passion*, que se caracteriza, tanto en Goethe como en García Márquez, por ser un amor súbitamente surgido en la juventud y que se prolonga toda su existencia, hasta la extrema vejez, sin necesidad de ser físicamente saciado; un amor que se contenta con mirar o admirar (*mirare*) desde lejos a una amada prácticamente imposible, a la que alguna vez, a los veinte años, confesó tímidamente su amor, y a la que tuvo que ver durante muchísimos años como a una mujer casada con el doctor Juvenal Urbino, y a la que solo pudo tener acceso real cuando, ya viuda y con 78 años, la encontró él a sus 80 años y recomenzó a hacerle la corte sutilmente, con toda la timidez

de un adolescente, hasta que por fin se unieron carnalmente en un interminable viaje por el río Magdalena. La diferencia con Werther no reside en la calidad del amor, sino en que el alemán se suicidó a temprana edad. Pero por lo demás, todos los elementos del suicida, desde el pistolón escondido hasta el frac con botones dorados y la flor en el ojal, son casi idénticos en ambos personajes. También la romántica costumbre de deslizar pequeñas cartas, mensajes o billetes por debajo de la augusta puerta de la casa donde vive la amada irreal, o bien el acompañamiento de lejanos violines que en un caso tocaban valses y en otro minués o rigodones; todo es igual, aunque Werther sea un alemán del siglo XVIII y Florentino Ariza un colombiano de comienzos del siglo XX. En todo caso, ambos tipos son "desopilantes" o rompetrabas, como ya lo sabía Napoleón cuando llevaba en sus campañas un ejemplar del "Werther", o como lo sabe el propio García Márquez cuando declara que su personaje rompe la barrera del sonido en materia de amor, pues Florentino no solo cultiva con fervor su *amour-passion* hasta la muerte, sino que además a lo largo de su vida, como para distraerse un poco, seduce a un gran número de mujeres a las cuales no ama sino con *amour physique*; lo que ciertamente sí lo diferencia un poco del desolado Werther, cuya muerte apresurada no le da casi tiempo de tener devaneos superficiales. Por último, mucho antes de que *monsieur* Denis de Rougemont (que así es como se llama) escribiera su fastidioso tratado, el genio de Stendhal había escrito su deliciosa obra *De l'Amour*, y había creado personajes tan llenos de *amour-passion* como Julien Sorel, *madame* Renal, Fabricio del Dongo o Clélia Ponti, para no hablar de la enloquecida duquesa Sanseverina. De modo, pues, que Florentino Ariza no rompe ningún "paradigma" de amor 'occidental', ni es tan "desopilante" como quiere el amigo Osorio, empeñado en buscarle una "identidad" americana e incluso caribeña, que solo aparece en el personaje no cuando se enamora de una cierta manera, sino cuando García Márquez describe y sitúa el mundo en que florece ese *amour-passion*, que es el mismo amor de siempre, pero situado en un ambiente distinto y nuevo; un mundo americano o caribeño ciertamente diverso del mundo alemán del siglo XVIII o el mundo

francés o italiano de comienzos del siglo XIX. El determinismo geográfico, sin duda, lo configura y lo moldea; pero al fin y al cabo, como todos los determinismos, acaba por subrayar tanto más sus características universales. Esta mezcla de lo particular o regional con lo universal o mundial es lo único que nos puede autorizar a hablar de cosas tales como la "identidad", término que a pesar de los pesares resulta cuando menos inapropiado o abusivo, si no absurdo y contradictorio.

Osorio, como muchos otros autores, habla insistentemente de "identidad": "Una cultura y una identidad propias de nuestra América"; "cultura e identidad que no encuentran cauce pleno en los modelos de expresión que impone la cultura ilustrada (?), manifiestamente europoide (!)"; "Esa América que los invasores desmembraron y quisieron convertir en un conjunto balcanizado de enclaves de sus metrópolis (y que) debe asumir conciencia de su identidad…"; el proyecto de "autoconocimiento identificador", etc. A mí lo que me molesta de la famosa "identidad" no es solo una natural aversión instintiva hacia los términos demasiado trillados o manoseados –eso sería lo de menos–, sino la cantidad de significados que puede tener ese viejísimo término, empleado desde los tiempos de Parménides hasta nuestra época de lógicos simbólicos; polisemia que muy bien podríamos ahorrarnos hablando simplemente de mestizaje entre europeos, indios y negros, lo cual es mucho más razonable, sencillo y empírico. La identidad puede entenderse desde un punto de vista ontológico (formal o metafísico), o desde un punto de vista lógico. Según el primer punto de vista, el llamado principio ontológico de identidad es aquel en que "A = A", o una cosa es igual a sí misma, o como se dice en latín: *ens est ens*. Según el segundo punto de vista, el llamado principio lógico de identidad es considerado (por algunos lógicos) como el principio de "A pertenece a todo A", si se trata de lógica de términos, o bien "Si P, entonces P", cuando se trata de lógica de las proposiciones. Toda esta parafernalia filosófica no nos sirve de nada, si nos contentamos con decir que "América es igual a América", o bien "Si América es así, entonces América es así", que no pasan de ser vacuas tautologías emitidas en nombre de la "identidad". ¿No

sería mucho más sencillo y adecuado decir "América es mestiza", o "Si América es mestiza, entonces América es una combinación de europeos, indios y negros"? Claro que esto es "lenguaje corriente" o "lleno" que suele repugnar a los lógicos, sobre todo a los modernos (Aristóteles era un tanto "ontológico" o "lleno", cuando por ejemplo decía "Sócrates es mortal"; proposición que en griego era mucho más "llena" no solo por incluir al ser, sino por expresarlo a través de gerundios como "está siendo" o cosas parecidas. No han faltado, por supuesto, filósofos que han querido sintetizar ambos principios (lógico y ontológico) en uno solo, según el cual "siempre que se habla de lo real se habla de lo idéntico". Pero seguimos en lo mismo porque no sabemos de cuál realidad se habla y se dice que es "idéntica". Tal es el caso de Parménides, para quien la identidad "es el resultado de una cierta tendencia de la razón". Sin embargo, hay autores modernos que exponen una teoría de la identidad que podemos considerar bastante próxima a la que articulistas como Osorio intentan explicar. Por ejemplo, Meyerson, en su libro *Identité et réalité* (1908, p. 18) escribe de esta guisa: "Afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo parece una proposición de pura lógica y, además, una simple tautología o, si se prefiere, un enunciado analítico según la nomenclatura de Kant. Pero desde el inicio introduce un elemento "material" que lo descalifica desde el punto de vista de la lógica, al menos de la lógica formal contemporánea". Ya veremos que esta "descalificación" no es tan total como la pretenden los lógicos, sobre todo aquellos que, como Popper, siguiendo un poco a Aristóteles, no admiten otro método científico que la deducción, dejando la inducción para el reino impreciso de las probabilidades: desdén que pretende echar por tierra nada menos que el fundamento mismo de la ciencia moderna, que desde los tiempos de Francis Bacon consistía en la experimentación y en el método inductivo (sin abandonar por ello la deducción), entendiendo por inducción una inferencia de carácter probabilístico basada en los datos de la experiencia.

Pero antes recordemos que Platón tenía también una dialéctica, que era mucho más amplia y omnicomprensiva que la de Parménides. Por eso mismo aquí nos interesará poco, o al menos

no nos interesará como método científico (pues no lo es, pese a su apariencia de racionalidad), sino más bien como un método poético de conocimiento. Frente a los argumentos de Parménides o de Zenón de Elea, la dialéctica platónica resulta mucho más laxa, menos rigurosa y formal; pero ello, como contrapartida, la convierte en un elevadísimo método de conocimiento del mundo de la poesía y de las intuiciones que en el cristianismo se llamarían "místicas"; que podrán carecer de valor científico por cuanto son artículos de fe, pero poseen un inmenso valor poético. ¿Cuál es la mejor forma de conocer el mundo? ¿Lo será el método científico, el pensamiento discursivo? ¿O lo será el método poético, el pensamiento poético? Esta es la gran pregunta que se les hizo a los escritores en *Interciencia*, y que a mi modo de ver fue respondida suficientemente, salvo tal vez en una especie de temor a la audacia creadora que a muchos de los escritores les impidió llegar a la idea de que, en última instancia, el lenguaje no puede reducirse a silogismos en regla que desemboquen en una conclusión verdadera, si previamente no han tenido la materia; es decir, si no han conocido antes la verdad misma que deducen de su silogismo. De ahí –concluye el autor de las *Meditaciones metafísicas*– "la inutilidad" de la "dialéctica ordinaria". La cosa viene de más lejos, cuando Aristóteles decía que: "La dialéctica es disputa y no ciencia; probabilidad y no-certidumbre, 'inducción' y no propiamente 'demostración'". Sin embargo, hay un silogismo "dialéctico" que es el silogismo "erístico", que de todos modos era rechazado por Aristóteles porque sus premisas no son ni siquiera probables, sino que solamente "parecen" probables. A estos silogismos les ocurriría lo que –según Platón– les ocurría a ciertos hombres: que son *me ontes alla dokounte,* es decir, que "no son, sino que parecen ser". A lo cual el espíritu científico tendrá que responder, se me ocurre, así: *Me dokoun all'hon*, esto es, "no parezco, sino que soy". El viejo Parménides empleaba el argumento "dialéctico" o "arte dialéctica: *dialektike tochne"*, en un sentido que, según Ferrater, podría esquematizarse así: 'P' donde 'P' simboliza una proposición cualquiera:

Por tanto, Q, R, S,
Pero no Q, R, S,
Por tanto, no P.

Obsérvese que aquí 'P' puede ser a veces, y hasta con frecuencia, una proposición condicional simbolizable, pues 'si P, entonces P', de modo que la negación del consecuente conduce a una negación o "refutación" del antecedente. Esto parecería darle a la dialéctica, o al argumento dialéctico, un carácter científico, por cuanto es simbolizante y constituye una "refutación" en el sentido de Popper. Sin embargo, este argumento, aunque formal, tenía por objeto demostrar que "lo que es, es" y "lo que no es, no es", lo cual implicaría un juego de verbos, gerundios, formas nominales, que en modo alguno serían admitidos por la lógica contemporánea. Bastante trabajo le costó al polaco Lukasiewicz "traducir" los silogismos aristotélicos, con todas sus complicaciones medievales, a la lógica simbólica polaca, que es de las más conspicuas del mundo.

Por si fuera poco, a ello se añade la consideración del tiempo. Según Ferrater, "el concepto se desdobla, por así decirlo, pues fuera del sentido analítico adquiere –como certeramente lo ha dicho Spir– un sentido sintético". Lo que aproxima esta idea a la famosa "identidad", de que tanto hablan Osorio y muchos otros (entre ellos el mismo Uslar Pietri), es ese aspecto "sintético" que implica una afirmación relativa a la naturaleza de los objetos reales. Sin embargo, siempre seguimos sin saber a cuál naturaleza o a cuáles objetos reales se refiere el aspecto sintético de la identidad.

Además, es falso o sospechoso afirmar que la "conciencia de su identidad" es lo único que puede convertir a América en un *desideratum* o proyecto, a fin de salvarla de la "balcanización" que nos impusieron los españoles o portugueses. América es ciertamente un proyecto o *desideratum*, pero solo a condición de ser una realidad totalizante y preexistente a ese proyecto; una realidad que hace posible al proyecto. Por otra parte, los españoles o portugueses no nos impusieron una "balcanización", aunque pretendieron, sin conseguirlo nunca del todo, convertirnos en meras provincias o

apéndices de la metrópoli. Por el contrario, lo primero que hicieron realmente fue, por lo pronto, dejar ellos mismos de ser "españoles" y, además, mezclarse racial y culturalmente con toda clase de indios y negros. La identidad, pues, no es una cosa filosófica, sino un simple hecho histórico.

De modo, pues, que repitamos al amigo Osorio y a todos los partidarios del "autoconocimiento identificado" (término que parece una locura hegeliana): ¿no es mucho más sencillo, honesto y apropiado hablar modestamente de mestizaje?

Junio de 1986

El marxismo como aristocracia

¡Cómo! ¿El marxismo como aristocracia? Ya veo al benévolo, hipócrita, generoso y aburrido lector, con esa indignación tan provinciana que nos caracteriza como pueblo, preguntarse asombrado: ¿El marxismo como aristocracia? ¿No se tratará de una broma de mal gusto, dicha a modo de provocación por un escritor que hasta ahora había sido un marxista muy serio, muy estudioso, un tanto heterodoxo, pero al fin y al cabo un marxista; es decir, un hombre que viene del pueblo oprimido y que lucha por destruir toda esa explotación inmisericorde? ¿No será que Ludovico se ha vuelto loco? Eso de haber abandonado los placeres etílicos, ¿no le habrá trastornado el cerebro? ¿O será que, siguiendo la moda, ha pasado a considerar a Marx como un armatoste inservible, una especie de literatura más que todo poética, carente de la severidad y el rigor de la ciencia? ¿O más bien este escritor, de por sí tan atolondrado y bohemio, ha decidido abandonar el marxismo para inscribirse en algún partido de los grandes, a fin de beneficiarse de sus influencias e intereses, y así ganar dinero y quizá hasta llegar a ser diputado? ¿No será más bien un marxólogo que ha decidido dedicarse a una especie de contemplación mística de Marx, lo cual tendría la indudable ventaja de no ser peligroso para las instituciones o para el Gobierno? Y en definitiva, ¿qué demonios es esa

horrible contradicción que hace del marxismo no un pensamiento del pueblo, sino un pensamiento aristocrático?

Ya veo a los marxistas de mi país, si es que todavía queda alguno, preparar sus baterías para acusarme de traidor o de demente. Ya veo a los filósofos, si es que realmente hay algún filósofo en este país (yo creo que hay dos: García Bacca y Juan Nuño), preguntarse extrañados: ¿Qué le está pasando a Ludovico? Tal sería la pregunta de García Bacca, a la que él mismo, con su sabiduría habitual, respondería más o menos así: Ludovico puede pensar lo que le venga en gana, siempre que no le abandone la ironía. Y Juan Nuño dirá con indudable satisfacción: es posible que Ludovico haya entrado en razón, y haya de una vez por todas comprendido lo que yo le he dicho públicamente, esto es, que tanto Marx como el marxismo, la lucha de clases, la dialéctica, la teoría sobre la sociedad moderna, no solo carecen de toda base científica, sino que han entrado en el reino más o menos ridículo de las antiguallas; en otras palabras, Ludovico debe haber comprendido al fin que el marxismo no es otra cosa que una religión de segunda categoría, que existe en el mundo actual por el simple hecho de que las religiones son tan anticientíficas como inagotables, y siempre se puede esperar de ellas lo mismo que se espera de la poesía: que resurjan cada cierto tiempo, sin extinguirse nunca.

La verdad es que todos los que así piensen, si es que hay alguien todavía que se tome la molestia de pensar, es muy probable que tengan toda la razón. Menos, claro está, en eso de que yo voy a inscribirme en algún partido político para obtener beneficios personales. Quienes me conocen saben muy bien que tengo una manifiesta incapacidad para participar en los partidos políticos, para someterme a la "línea" de un partido, y también saben que tengo una total incapacidad para ganar dinero, e incluso para desear ser rico y tener una posición social respetable; un *juste-milieu* tan equilibrado y perfecto como el que tiene, por ejemplo, Arturo Uslar Pietri, que es un intelectual tan distinguido que nunca comete el menor exceso y que encarna admirablemente el viejo ideal griego de la mesura.

En realidad, reconozco con toda humildad que nunca podré alcanzar esa mesura, esa sensatez equilibrada. Nunca podré ser el hombre perfecto, y aunque siempre he tratado de evitar eso que los griegos llamaban *hybris* (es decir, la insolencia, la impertinencia, tan bien retratada por Homero en el personaje de Tersites, quien llegó al extremo de increpar feamente a un semidiós como Agamenón), lo cierto es que nunca podré ser un hombre confiable a los ojos de la gente sensata y, sobre todo, a los ojos de quienes dirigen el país. Creo que demasiado hacen con saludarme y hasta invitarme de vez en cuando a almorzar en Miraflores, lo que para mí constituye un honor realmente inmerecido. Nunca podré conquistar ese *juste-milieu* que Stendhal atribuía a los burgueses adinerados de su época, cuyo dinero les permitía alcanzar una posición dentro del mundo alocado de la aristocracia, con la desventaja bien soportada del desdén que los insensatos aristócratas –que a menudo carecían de fortuna, pero que siempre ostentaban un apellido de alcurnia– sentían hacia esos señores cuyo único patrimonio era el dinero honradamente ganado a costa de trabajar todos los días como mulos y, ¿por qué no?, a costa de explotar a unos miserables proletarios que no tenían ni nobleza ni dinero, y cuya sola cualidad era la de constituir una fuerza de trabajo que, bien empleada, rendía beneficios a los honrados y sensatos dueños del capital.

Dicho sea sin rodeos que pudieran parecer sociológicos: yo no soy más que un escritor bastante insensato, lo suficientemente loco como para ser poeta, lo bastante despreocupado como para saber escribir bien y decir las cosas de un modo tan radical (al menos hasta ahora), que resulto poco menos que un individuo sospechoso e inconveniente para la armonía y la paz de nuestra sociedad. Tanto más sospechoso soy cuanto mejor escribo. Por eso pienso que la gente de la aristocracia, que por definición son inteligentes, los mejores (*aristoi*) y los más distinguidos y perspicaces, tal vez puedan considerarme como uno de los suyos. Apellidos, los tengo: soy Michelena, soy Montes de Oca, soy Montenegro, y además me llamo Ludovico, lo cual me emparenta de modo imprevisto con cierto *condottiero* del Renacimiento: Sforza; con un gran

poeta como Ariosto y con Ludovico Pío. Es cierto que carezco de dinero, pero eso, para un aristócrata que merezca ese nombre, es un asunto sin importancia. Basta con saber llevar bien un traje elegante, aunque sea viejo y acaso un poco raído, y con saber decir en el momento justo una frase ingeniosa que pueda divertir a una dama bella y elegante, y sacarla por un momento del aburrimiento de su marido, y quién sabe si hasta inspirar en ella un *amour fou*. En este sentido, ser un literato es algo que no debe revelarse demasiado, sino tan solo lo necesario como para parecer que se trata de un pasatiempo que requiere cierto talento. Nada de ser un genio, como lo es el querido amigo Uslar Pietri: ello horrorizaría a los aristócratas, sobre todo a los aristócratas venezolanos, que suelen espantarse de semejantes monstruos. Hasta en esto es sabio Uslar Pietri: a pesar de ser un genio, sabe muy bien disimularlo dentro de su círculo social en el que abundan los aristócratas que, por ello, no lo consideran como un fenómeno marginal contra natura, sino de ellos. Así, aunque Uslar haya hecho cierto dinero con su trabajo diario y hasta participe en empresas, los aristócratas no aciertan a verlo como un trabajador sino como un hidalgo, lo cual, desde luego, le presta más distinción y elegancia a los ojos de la aristocracia que lo que realmente desearía poseer el propio Uslar, quien dice todos los días que la riqueza debe obtenerse mediante el trabajo, en lo que coincide con el más radical de los marxistas. Pero dejemos a Uslar: no deseo ni por un instante que un hombre tan eminente y que me ha demostrado una amistad tan sincera y casi paternal, y que incluso ha escrito un bellísimo prólogo para un libro mío, pueda pensar que estoy haciendo ironías a costa suya[8]. Nada más lejos de mí. Yo admiro y respeto a Uslar, y no tengo ningún inconveniente en ir a almorzar al palacio presidencial en honor suyo.

Volvamos, pues, a nuestro extraño asunto inicial. Responderé con la debida calma, brevedad y precisión a la increíble paradoja, la inmensa contradicción, el absoluto absurdo de considerar que el

---

8 Véase su ensayo "Arturo Uslar Pietri: ventajas y desventajas de la perfección", 1986 (Nota de la edición).

pensamiento y la escritura de Marx eran profundamente aristocráticos. Recordemos que la palabra griega "aristócrata" significaba en la época de Heráclito o de Platón lo mismo que la famosa conjunción del *kalos-kai-agathos*, es decir, lo que García Bacca traduce como "lo bueno y bello de ver". El aristócrata es el hombre distinguido, el hombre elegante; el hombre hermoso tanto en su aspecto o idea exteriores, como en su interior, en su psique. Ello lo convierte en un ser que puede muy bien servir de modelo o paradigma a todos los hombres que desean superarse. Carlos Marx no tuvo una cuna muy distinguida; en Tréveris, su ciudad natal, que por cierto es quizá la más antigua ciudad latina de Europa, había por lo menos ochenta familias cuyo apellido era Marx, lo que hacía de este apellido una cosa corriente, sin linaje. Para colmo de males, Marx era hijo de un judío llamado Heinrich, cuyo nombre verdadero era Hirschel, un hombre que se ganaba la vida con su trabajo y que no aspiraba sino a poseer la fortuna necesaria para llevar una vida decente. La madre de Marx era crasamente dineraria: en una ocasión, cuando Marx andaba por el tercer tomo de *El Capital*, esta madre le escribió lo siguiente: "¿Por qué en vez de ponerte a escribir *El Capital*, no te preocupas más bien de hacer un capital"? Cosa muy cruel para un hombre tan sensitivo e ingenuo como Marx. De modo que, en lo que se refiere a linaje, Marx no era precisamente un aristócrata; ni siquiera tuvo jamás el dinero necesario como para disimular su falta de linaje mediante una transacción secreta de esas que solían emplear los burgueses adinerados de su época. Entonces, hay que buscar la aristocracia de Marx por otro lado sin ponernos, por supuesto, a forzar su pensamiento ni hacerle decir cosas que él no decía. Ateniéndonos a su vida y a sus escritos, podemos concluir que Marx supo acompañarse y educarse bajo la sabia tutela de un aristócrata muy erudito y elegante, el barón de Westfalia, quien leía el griego y el latín de corrido, e incitó a Marx a aprender a la perfección esos dos idiomas antiguos cuya aristocracia es evidente. Los mejores griegos y los mejores latinos –Píndaro, Teognis, Heráclito, o bien Cicerón, Virgilio, Julio César– eran unos aristócratas que hablaron y escribieron en un lenguaje de alta alcurnia, y

que en lo personal descendían de familias de abolengo. Marx, en sus diversas obras, siempre trató de zaherir a los sesudos y burgueses economistas mediante el recurso de hacer citas en griego o latín, que irritaban a esos economistas que tan solo sabían de economía y que ignoraban las fuentes humanísticas de la cultura occidental. Ni siquiera les traducía las citas, con la deliberada intención de ridiculizarlos y remitirlos a su mezquina e innoble condición de "economistas" a secas. Esto no sucedería hoy en día, porque casi nadie sabe nada de griego ni de humanismo clásico, pero en tiempos de Marx ese conocimiento era profundamente aristocrático. La reina de Escocia, en los tiempos de Shakespeare o Tomás Moro, se ufanaba de leer y escribir el griego y el latín. Hoy en día eso no pasa de ser una rareza y no es signo de aristocracia, al menos en América. En Europa apenas quedan algunos moribundos resplandores del viejo humanismo, y es de esperar que para mediados del siglo XXI habrán desaparecido por completo. El planeta pertenecerá, o bien a un supercapitalismo que, por supuesto, será superburgués, o bien a un supersocialismo que nadie sabe cómo será: si un socialismo limitado a la profundización de las aberraciones a que nos ha acostumbrado la iglesia marxista del siglo XX, o si un socialismo definitivamente disparado hacia la superación de tales aberraciones. En ese caso, Marx, que hoy es (al menos para mí) un futuro, comenzará a convertirse en un presente, o a "hacerse mundo", como decía Sartre en un arranque de optimismo que no le sentaba nada bien en 1960. Aquí tenemos una primera conclusión: Marx era, como él mismo lo escribió en una carta, un economista tan extravagante que más bien parecía, por su estilo intelectual y su fina ironía, un aristócrata seguro de su propia elegancia y desdeñoso hacia todo aquello que apestase a burguesía. Hay que aclarar, sin embargo, que la aparente paradoja que podría significar su amor por el proletariado no implicaba en modo alguno una negación de su aristocracia intelectual, sino más bien al revés: por ser un aristócrata del pensamiento, Marx podía legítimamente aspirar a ser el líder y orientador de la clase más oprimida. Un aristócrata nunca siente amor o piedad hacia un burgués; en cambio, respeta y ama a los que son

pobres y oprimidos, y considera de la más elevada alcurnia virtudes tales como la valentía y el coraje de pelear a muerte contra la injusticia (véanse las novelas de Stendhal). Al menos ese era el ideal del aristócrata gótico, que no toleraba el trabajo asalariado sino que prefería entregar una parcela de su feudo en propiedad al siervo, y le asignaba un día de *corvée*, o sea un día para trabajar en su propio beneficio. El burgués carece de nobleza, pues obliga al asalariado a trabajar sin saber jamás para qué o para quién trabaja, y si le da un día de descanso sigue acosándolo con la ideología dominante; fenómeno que hoy es más visible gracias a la invención de medios tales como la televisión, que logran extraer del hombre corriente grandes cantidades de plusvalía relativa (según Marx, la que se obtiene precisamente con la reducción de la jornada de trabajo y la participación de la maquinaria y tecnología modernas), o bien de eso que hace 17 años se me ocurrió llamar plusvalía ideológica, que no es otra cosa que la extracción incesante de grandes excedentes de energía psíquica, destinadas, por supuesto, a afianzar y maximizar las ganancias materiales: el capital. También, finalmente, el aristócrata del siglo XVIII conservaba como ideal la valentía para pelear por los más pobres. Los caracteres que dibuja Stendhal en sus novelas son los de un joven aristócrata (Julien Sorel, Fabricio del Dongo, Lucien Leuwen, etc.) siempre dispuesto a batirse por los oprimidos, aunque para ello tuviese momentáneamente que aparecer como un republicano, pues la figura del rey había comenzado a degradarse. El francés Stendhal lo dice muy agudamente cuando, para designar la voz del monarca, escribe: *ON dit*, *ON dirait*, etc. Ese *ON*, que viene de *OMO*, denota un personaje innominado y vulgar, que Ortega y Gasset traducía como "la gente" y que Sartre dibujó muy bien en su *Crítica de la razón dialéctica*. Después de la gran Revolución, la aristocracia francesa y la de casi todos los países de Europa pasó a ser una clase de gente muy distinguida y elegante, pero medio arruinada económicamente y sin un peso social específico. Pasó más bien a ser una abstracción. El modo de pensar y de escribir de Marx encajan perfectamente dentro de esa abstracción.

Pero hay otro rasgo que hace de Marx un verdadero aristócrata del pensamiento: su estilo literario. Yo examiné detalladamente ese estilo en un libro que publicó Siglo XXI de México en 1971, bajo el título un tanto provocativo de *El estilo literario de Marx*, que fue rápidamente traducido al yugoslavo, al italiano y al húngaro, y vendido en grandes cantidades (que jamás me pagaron), gracias a una generosa crítica de hombres como Umberto Cerroni, gran filósofo del P.C.I. que tuvo la audacia suficiente como para llamarme a mí –un simple ciudadano de un remoto país subdesarrollado al que nadie conoce salvo por su petróleo– nada menos que "un hombre muy inteligente"; cosa que, dicha en Europa, debe ser considerada por nosotros como un desmesurado elogio. A ese libro remito al lector. Pero, para no dejarlo en este momento en ascuas, diré algo acerca del estilo de Marx, que me confirma plenamente en mi extraña idea de que Marx pensaba como aristócrata. No quiero decir, entiéndase bien, que Marx aspirase a ser él un aristócrata; por el contrario, Marx se enorgullecía de pertenecer al proletariado y ser su defensor intelectual y práctico; yo me refiero tan solo a la manera de escribir y de pensar de Marx, que eran tanto más aristocráticas cuanto más iban dedicadas a la defensa del proletariado. En su defensa de los más oprimidos, Marx procedía igual que un aristócrata de los buenos tiempos de Luis XIV, o como un aristócrata del siglo XIII o XIV en Florencia, Venecia o Milán. En primer lugar, destaquemos su constante ironía. ¿No es la ironía un rasgo que distingue al aristócrata del plebeyo prosaico, de estilo llano y burdo, exento de las sinuosidades y modulaciones propias de un instrumento musical bien temperado? Marx, por ejemplo, ironizaba a un Destutt de Tracy, el padre de los ideólogos franceses que en un principio, y aparentando mucho progresismo, lograron engañar a Napoleón, hasta que el emperador, que no tenía un pelo de tonto, los echó a patadas de su círculo acusándolos de "metafísicos"; cosa que, por lo demás, era completamente cierta, como ya lo escribió el propio Marx en 1845 al hablar de "la putrefacción del Espíritu absoluto" hegeliano, cuyo antecedente puede hallarse en lo que Destutt llamaba "ideología", sin saber en realidad que

había creado un vocablo muy impropio para designar lo que Hegel llamó "falsa conciencia", y que Marx terminó por llamar ideología a secas, asumiendo la ambigüedad del vocablo, pero también dándole un significado preciso dentro de su concepción estructural de la sociedad: la ideología pertenece a la "superestructura" (o sea, *Überbau*, "edificio") que comparte en lucha a muerte con la cultura, y que está cimentada sobre unas bases o fundaciones que no se ven a simple vista, pero que constituyen la estructura social. La ideología es "lo que se ve a simple vista", es decir el edificio. La estructura, que es el lugar donde hace sus secretos manejos el capital, donde actúa la fuerza de trabajo creando valor y donde yace la infraestructura tecnológica, es "lo que no se ve a simple vista"; el papel de la ciencia marxista consiste, así, en despejar la espesa niebla ideológica que difunde la sociedad para justificarse y ocultarse idealmente, y hundir el bisturí en la estructura oculta, a fin de llamar plusvalía o creación de valor excedente mediante la fuerza de trabajo a eso que el capitalista llama, en su cómoda esfera ideológica, "ganancias" del capital; como si el capital por sí mismo poseyera una capacidad misteriosa de reproducirse como los hongos, sin necesidad de la intervención de la fuerza humana de trabajo. Pues bien, Marx ironizaba y satirizaba a los Destutt de Tracy llamando a este algo así como *le crétinisme bourgeois dans toute sa béatitude*. No sé cómo Stendhal, pese a su finísimo olfato, pudo ser engañado por Destutt, a quien conoció personalmente en 1804. Sin duda, Stendhal se dejó marear por el tufo de "progresismo" que emanaba el círculo parisino de Destutt. Hasta Stendhal puede equivocarse. Pero Marx lo vio muy claro. Supo adivinar en Destutt un profundo plebeyo, incapaz de tener la elegancia aristocrática de luchar por los oprimidos, y limitar su escaso ingenio a recoger los despojos que había ido dejando *Monsieur* Guillotine. Napoleón, quien como Marx era tan pobre de linaje como aristocrático en su pensamiento, supo ver tras de la humareda de Destutt y sus amigos una verdadera falta de nobleza y de elegancia. Y así como el emperador redactó su *Código Civil* con una absoluta precisión estilística que Stendhal consideraba como su verdadera escuela de estilo ("Quiero parecer seco",

decía en *De l'Amour*), del mismo modo Carlos Marx supo crear un estilo y una manera de pensar y escribir dotados de las más excelentes virtudes de la aristocracia, es decir, la elegancia musical de las frases, su manera dialéctica de comenzar una frase de un modo abrupto para luego dar un rodeo y regresar al punto de partida (tal es el secreto de la popularidad que han gozado muchas frases de Marx); su agresividad nunca grosera, su ironía finísima engastada como un diamante sobre la ruedecilla dentada de las frases, su manera de decir cosas como: "La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino", donde la apódosis del primer sintagma prosódico realiza una feliz pirueta para rematar de modo fulminante en la prótesis; en fin, la gracia y la demoledora precisión que le presta a su ciencia el aspecto de una partitura de Cimarosa o Pergolesi, por eso que Andrés Bello llamaba la "suavidad", pero que en su interior esconde una tempestad intelectual de carácter beethoveniano; todo eso hace de su estilo literario una demostración perfecta de aristocracia intelectual.

Podría enumerar otra serie de rasgos que confirman mi absurda tesis, pero prefiero no correr el riesgo de ser confundido, por la extensión de mi exposición, con una figura a la que no deseo parecerme en absoluto: la de un profesor de filosofía que dicta una conferencia. Eso es lo más aburrido que existe sobre este pequeño planeta donde por pura casualidad estamos sobreviviendo, gracias a una virtud teologal que parecería pasada de moda: la esperanza.

Caracas, primavera de 1986
Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela

Índice

Nota de la presente edición 9

El aparente dilema entre cultura científica y cultura humanística 11

América Latina: el combate por el Nuevo Mundo 51

Octavio Paz y el marxismo latinoamericano 75

Nuestra famosa "identidad" latinoamericana 81

El marxismo como aristocracia 93

Edición digital
febrero de 2016
Caracas - Venezuela

José Luis Silva Michelena (Caracas, 1937-1988). Conocido como Ludovico Silva. Filósofo, docente, poeta y ensayista. Productor de radio; fundador de revistas, colaborador y columnista del periódico *El Nacional*; se destacó notablemente por su férrea oposición al dogmatismo, la ortodoxia y al llamado "manualerismo" impuesto por la Academia de las Ciencias de la entonces Unión Soviética. De allí la visión general de la mayoría de sus obras literarias. Se dedicó al estudio del marxismo sobre todo desde lo teórico. En este sentido, *Teoría y práctica de la ideología* (1971) y *Contracultura* (1980) serían sus libros más representativos.

Los ensayos aquí reunidos ofrecen una visión más directa para comprender desde lo íntimo y abrasivo el temperamento lector y el pensamiento crítico de Ludovico Silva. Como él comenta en su nota de autor de la primera edición, estos textos nacen de un espíritu heterodoxo "en contra de todas las oficialidades", sin abandonar las analogías que van más allá de lo literario, histórico, filosófico y filológico. En "Nuestra famosa 'identidad' latinoamericana" irrumpe en el tema de qué es la noción de "identidad", sugiriéndola más como mestizaje y no como conciencia de una búsqueda, sino algo real y preexistente en distintos ámbitos. En "El marxismo como aristocracia" retoma su tesis de que el pensamiento y la escritura de Marx son aristocráticos, desde el lenguaje culto en defensa de los explotados. En otro difiere del pensamiento del filósofo Mario Bunge; y quizá uno de los más controversiales es "América Latina: el combate por el Nuevo Mundo", ya que en un recorrido histórico esboza planteamientos sustanciales sobre el socialismo como realidad y futuro.

9 789801 432203

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

Pueblo Victorioso